CARLOS BENDAÑA-PEDROZA

EL MANIFIESTO DEL MÉTODO

ENSAYO DE INTERPRETACIÓN DE LAS ***TESIS SOBRE FEUERBACH*** DE KARL MARX

Bonn, 2015

EL MANIFIESTO DEL METODO

Publicado primero como Karl Marx, *Thesen über Feuerbach, Tesis sobre Feuerbach*. Prólogo y versión de Carlos Bendaña, Bogotá, Colombia. Félix Burgos Editor, 1981

carbenpe@yahoo.de
Gotenstrasse 112, 53175 Bonn, Alemania

PREFACIO

Originalmente, bajo el título *El manifiesto del método*, publiqué este trabajo como prólogo a mi traducción de las *Tesis sobre Feuerbach*, acompañada del texto alemán, en Bogotá, Colombia, en febrero de 1981.

El ensayo debía ser una anticipación de dos libros escritos entre 1976 y 1979, que hasta ahora he mantenido inéditos. El primero trata de las *Tesis sobre Feuerbach*, y el segundo de la dialéctica. *El manifiesto del método* sintetiza contenidos desarrollados en el primero, salvo la parte de la dialéctica, que remite al segundo. De este último dí a conocer algunos de los lugares concernientes, bajo la forma de una ponencia presentada en el Seminario Nacional de Historia, organizado por la Universidad Nacional de Colombia, en Bogotá, en 1977.

Acerca del contenido de este trabajo, quisiera hacer la siguiente observación. En las líneas iniciales de la primera tesis “ad Feuerbach” se hace referencia al defecto capital del materialismo precedente, y a la determinación con que Marx lo corrige, superando con ello tanto al mencionado materialismo como al idealismo. El resto de esta tesis y las otras diez no hacen sino precisar este momento teórico esencial. Las seis líneas en que se formula constituyen, por lo tanto, el texto fundamental del entero sistema de pensamiento que es el marxismo. De ahí la importancia de su interpretación.

Tal interpretación estriba en el significado que se atribuya al “objeto, la realidad efectiva, sensibilidad” (*Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit*). Ahora bien,

todas las interpretaciones anteriores coinciden en entender por este objeto lo real como tal, y, en general, depués a eso real como objeto de conocimiento.

Llevando a todas sus consecuencias lógicas esta lectura objetivante o gnoseologizante, yo hago analíticamente visibles las contradicciones que la descalifican. En cambio, si se reconoce que se trata del determinado objeto, de la determinada realidad efectiva que es el hombre, el texto aparece plenamente coherente consigo mismo y con sus contextos.

El problema que Marx se plantea aquí no es el de la constitución de la objetividad como tal, sino el de la constitución de la objetividad humana, del que depende el otro. El defecto de concepción de esta determinada objetividad es lo que, en efecto, lleva al viejo materialismo a incurrir en el misticismo. La concepción de la objetividad humana como práctica resuelve esta problemática, y, con ello, fundamenta el supuesto del método científico, la categoría de materia.

Cuando Louis Althusser dice que las *Tesis sobre Feuerbach* son falsamente transparentes*, señala indirectamente la falta de rigor analítico como característica de la la lectura habitual de las mismas: si para ésta las *Tesis* son trasparentes, entonces ella no necesita de un análisis textual en el que fundarse. Esto es en cierta medida válido; lo es, en particular, para el que he llamado el texto fundamental. En Georg Plejánov, por ejemplo, o en el propio Athusser**, encontramos acerca de él ideas que en sí

* Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, 1965, p. 28.
** Lucio Colletti ha referido a Marx en general esta negligencia

mismas pueden ser valiosas, pero poco o ningún análisis textual que las funde.

Desde el punto de vista hermenéutico yo me identifico enteramente con aquellos que procuran, mediante un análisis textual riguroso, hacer ver cómo los significados atribuidos al texto derivan de este mismo. La interpretación así fundada, se debe confirmar y desarrollar entonces con el contexto inmediato de las *Tesis*: el de las obras del propio Marx, de la *Crítica del derecho estatal hegeliano* a *La ideología alemana*, y el de los concernientes lugares de Hegel y de Fuerbach.

De este modo, lo que se desarrolle serán significados textualmente fundados y contextualmente confirmados. El resultado general perseguido es una lectura que haga los contenidos del texto coherentes entre sí y con los de sus contextos. Pero la clave de las once tesis —la clave teórica de la total concepción marxista del mundo— está en el comienzo de la primera. Por eso al anális textual verdaderamente riguroso de ellas, lo resumiría el haber establecido, contra la lectura tradicional, el contenido que reclama ese comienzo mismo.

Carlos Bendaña-Pedroza
Bonn, 16 de febrero de 2015

analítico-textual de Althusser, a que aludimos aquí en particular con respecto al texto que nos ocupa. Cfr. Perry Anderson, “Entrevista político-filosófica con Lucio Colletti”, *CuadernosPolíticos*, 4, jul.-sept., 1975 [http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/num04.html, p. 19].

CONTENIDO

EL MANIFIESTO DEL METODO. ENSAYO DE INTERPRETACION DE LAS TESIS SOBRE FEUERBACH DE KARL MARX

[Sigue el texto publicado en Bogotá, Colombia, febrero de 1981]

Las *Tesis sobre Feuerbach* fueron escritas por Karl Marx en la primavera de 1845. Pero sólo cuarenta y tres años después habrán de ser rescatadas para el público: Engels las da a conocer, con ligeras modificaciones, en 1888, como apéndice a su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* Simples notas, apuntes para uso personal, cuya importancia, sin embargo, es desde ese momento reconocida, Constituyen los elementos, por un lado, del balance de las investigaciones de Marx desde la *Crítica del derecho hegeliano del Estado* (1843) hasta *La sagrada familia* (terminada en noviembre de 1844 y publicada en febrero de 1845); y, por otro, del proyecto, "germen genial de la nueva visión del mundo" (Engels), que sólo parcialmente habrá de ser desarrollado desde *La ideología alemana* (cuya redacción se inicia en septiembre de 1845) hasta *El capital*. La determinación exacta de su importancia teórica, naturalmente, presupone la lectura correcta del texto. Bertrand Russel afirma que el pragmatismo, si por tal se entiende la concepción del conocimiento como "capacidad de manipulación", "fué por primera vez promulgado por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach"* (*El conocimiento humano,* VI, i); Martin Heidegger encuentra en ellas la exigencia de que la filosofía "no se contente ya con interpretar el mundo y se entretenga en especulaciones abstractas, sino que llegue a transformarlo prácticamente" *(Tesis de Kant sobre el ser),* empero exigencia por la cual hay que entender, cabalmente, la de un materialismo cuya esencia "se esconde en la esencia de la técnica" *(Carta sobre el humanismo).* Bien extraño a una anticipada promulgación del pragmatismo, por supuesto, es para los marxistas ese texto del que piensan "justificado afirmar que su importancia

teórica es del mismo orden que la del Discurso del método, la *Crítica de la razón pura* o la *Fenomenología del espíritu*" (L. . Goldmann, *Marxismo y ciencias humanas*, 7); bien ajeno al materialismo cuya esencia "se esconde en la esencia de la técnica", el que para los marxistas constituye justamente "lo enigmático de esas once tesis falsamente transparentes" (L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, "Prefacio: hoy"). Lo que esta falsa transparencia deja, en cualquier caso, transparecer, es el caracter fundamentalmente político del replanteamiento de toda la problemática filosófica anterior: las *Tesis sobre Feuerbach* son el *Manifiesto del método.*

Un manifiesto es, en el rigor del uso, una declaración de principio de lucha política. La forma de manifiesto es la forma de expresión polémica adecuada a problemas que sólo puede resolver la polémica material misma con el adversario político, la contienda por el poder. En principio, pues, únicamente de un modo metafórico debiera convenir el nombre de manifiesto o la presentación polémica de problemas cuya solución no se encuentra (o que a lo sumo implican a su vez problemas cuya solución es la que se encuentra) en la práctica política misma. La apelación de manifiesto se limita a destacar en este caso, por analogía con la lucha política, el antagonismo entre los principio del nuevo planteamiento de un problema y los de su planteamiento consagrado. Pero no es esto lo que sucede con las *Tesis de Feuerbach.* La teoría del método que proponen defender, contra toda la filosofía precedente, es ésta: "Toda vida social es esencialmente *práctica.* Todos los misterios que predisponen la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica

humana y en la concepción de esta práctica". Una teoría del método, pues, que resuelve los problemas que predisponen la teoría al misticismo en tanto que explica las condiciones prácticas de su existencia; pero que precisamente, con ello, lo que hace es replantearlos como problemas de la práctica que debe aniquilar las últimas. Ahora bien, por oposición a la "crítica" a que los materialistas precedentes se habrían limitado, esta concepción lo es en última instancia de la "significación de la actividad "revolucionaria", de la actividad "crítico-práctica""; en contraposición a la nuda "interpretación" del mundo a que se habrían constreñido los "filósofos", es la demostración de que "lo que importa es transformarlo". La teoría marxista del método es, pues, el planteamiento y solución de la problemática del método consistente, en definitiva, en el replanteamiento de la misma como problemática de la práctica revolucionaria. ¿Cuáles son, exactamente, esos "misterios" en cuya resolución consiste la propia fundamentación del método y en cuya irresolución la predisposición misma al misticismo consagrada por toda la teorética anterior? ¿Cuál es la determinación esencial de la práctica mediante la cual es posible encontrar en ésta el buscado criterio demarcador entre lo racional y lo místico, entre lo científico y lo metafísico? ¿Cuál es, en fin, la relación entre la teoría y la práctica que exige que la teoría del método sólo pueda construirse como teoría de la revolución? Tales son los interrogantes que supone la siguiente lectura de las *Tesis sobre Feuerbach.*

La premisa es esta: "El defecto capital de todo el materialismo precedente (comprendido el de Feuerbach) consiste en que el objeto (*Gegenstand)*, la realidad efectiva *(Wirklichkeit)*, la sensibilidad *(Sinnlichkeit)*, sólo se capta bajo la forma del *objeto (Objekt) o de la intuición (Anschauung)*, pero no como *actividad humana sensible*, como *práctica;* no subjetivamente. De ahí que el lado *activo* fuese abstractamente *(abstrakt)* desarrollado, en contraposición al materialismo, por el idealismo — el cual, naturalmente, no conoce la actividad efectiva *(wirkliche)*, sensible, como tal". De la elucidación de estas sentencias depende, pues, la del conjunto del documento. El *quid* radica en el significado del 'objeto', del *Gegenstand,* a propósito del cual se da, por un lado, el defecto capital de todo el materialismo precedente; por otro, la contribución del idealismo. Aquél lo capta solamente "bajo la forma del *objeto (Objekt) o de la intuición"*; éste "desarrolla" el "lado activo", aunque "abstractamente". Lo que Marx vindica es este desarrollo, pero desde el punto de vista de lo efectivo, de lo sensible, como tal. El defecto capital del materialismo anterior y, por tanto, su fracaso en la polémica con el idealismo, es el defecto de su concepción de este objeto; la construcción del "nuevo materialismo" (tesis X) depende de la construcción de su concepto.

Pues bien, hasta ahora las lecturas de este pasaje, académicas o extracadémicas, han convenido todas en lo siguiente: en que por ese 'objeto' *(Gegenstand)* debe entenderse lo sensible, la realidad objetiva como tal; y, bajo este supuesto, la mayoría de las mismas en lo consiguiente: en que se trata de lo real en cuanto objeto a

reproducir en el pensamiento, y en que, por ende, lo que aquí se formula es una nueva teoría del conocimiento. Así, por ejemplo, el viejo Plejánov, en vida del cual se publicara póstumamente el documento (1888), interpreta: "En otros términos, Feuerbach hace resaltar el hecho de que nuestro "yo" conoce el *objeto* solamente exponiéndose a su acción, sin embargo, Marx replica: nuestro "yo" conoce el objeto *actuando a su vez sobre él*"[1]; o, por ejemplo, según Adam Schaff "el carácter activo por excelencia del sujeto cognoscente está en relación con el hecho, olvidado en la mayor parte de los análisis abstractos, de que el conocimiento equivale a una actividad. Esto es lo que Marx quería decir cuando reprochaba a Feuerbach que no captara el conocimiento del mundo sensible como una actividad práctica, o sea como una actividad que transforma la realidad aprehendida ..."[2]; o, por ejemplo, según Louis Althusser, la tesis de que la "Generalidad I" "constituye" "un grado de conocimiento producido" por la "buena abstracción" "Es la tesis que Marx rechaza cuando condena a Feuerbach por haber concebido "lo sensible bajo la forma del objeto', es decir, bajo la forma de una intuición sin práctica"[3]; o, para traer un último ejemplo, según Alfred Schmidt: "Marx critica en las *Tesis sobre Feuerbach* a todo el materialismo tradicional por haber concebido la realidad unilateralmente como objeto dado en la intuición "y no como *actividad sensorial humana,* como *praxis,* no subjetivamente"", o, dicho de otro modo, le reprocha el tratar "a la naturaleza como una entidad fija y al conocimiento como un espejo que reproduce imágenes ..."[4]. Léase a A. Cornu [5], D. Mc Lellan [6], R. Mondolfo [7], S. Hook [8], M. Rubel [9], R. Garaudy [10], M. Markovic [11], J. Zeleny [12], etcétera. ¿Factor común, en todo caso? La interpretación de lo que Marx llama *Gegenstand,* 'objeto', en el sentido de "mundo sensible", "naturaleza", "realidad": la condición para que en segui-

1. G. Plejánov, *Las cuestiones fundamentales del marxismo,* Ediciones Nueva Crítica, Bogotá, 1971, p. 20.
2. A. Schaff, *Historia y verdad,* Editorial Grijalbo, México, 1974, p. 95.
3. L. Althusser, *La revolución teórica de Marx,* Siglo XXI Editores, México, 1971, pp. 157, 158.

4. A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx,* Siglo XXI Editores, México, 1976, pp. 127, 128 y 136.
5. A. Cornu. *Carlos Marx, Federico Engels,* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1976, t. IV, p. 190.
6. D. Mc Lellan, *Marx y los jóvenes hegelianos,* Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 131.
7. R. Mondolfo, *Marx y marxismo.* Fondo de Cultura Económica, México, 1975, pp. 19 y 22.
8. S. Hook, *La génesis del pensamiento filosófico de Marx,* Barral Editores, Barcelona, 1974, pp. 337 - 339.
9. M. Rubel, *Karl Marx, ensayo de biografía intelectual,* Editorial Paidón, B. Aires, 1970, p. 135.
10. R. Garaudy y otros, *Lecciones de filosofía marxista,* Editorial Grijalbo, México, 1966, pp. 149 y 235.
11. M. Markovic, *Dialéctica de la praxis.* Amorrortu Editores, B. Aires, 1972, p. 17.
12. J. Zeleny, *La estructura lógica de "El capital",* Editorial Grijalbo, Barcelona, 1974, pp. 304, 305.

da pueda entendérsele, seún los ejemplo antecitados, como objeto de la apropiación cognoscitiva.

Pero atendamos al texto mismo. Lo que Marx dice, exactamente, es que el objeto, la realidad efectiva, la sensibilidad, no debe ser tomado sólo como intuición *(Anschauung)*, sino como práctica. Concedamos ahora que donde Marx escribe *Gegenstand*, 'objeto', hay que entender realidad objetiva como tal, mundo sensible, naturaleza. Y seamos consecuentes. Entonces también, donde Marx propone: 'materialismo precedente', hay que leer: "empirismo precedente"; donde Marx afirma: 'comprendido el de Feuerbach', hay que interpretar: "comprendido el de Hume". Porque si el objeto de que aquí se trata es la realidad objetiva, el punto de vista de acuerdo con el cual el mismo sólo es captado bajo la forma de o como intuición no puede ser otro que el del empirismo. Pues para el materialismo la intuición sensible (el sentido filosófico alemán clásico en que Feuerbach se sirve de la palabra *Anschauung)* no es más que la representación inmediata del objeto que afecta la sensibilidad; para el empirismo, digámoslo con Hume, "nuestras percepciones son nuestros únicos objetos" [13]; para aquél el objeto existe fuera de la mente que lo intuye o percibe; para éste no. Pero Marx no sólo estaría imputando al materialismo precedente los principios del empirismo; proclamaría contra él, en lugar de lo que en la tesis X se llama "nuevo materialismo", una nueva suerte de empirismo. Pues dentro de este contexto exegético, la proposición de que el objeto

13. D. Hume, *A treatise of human nature*, Penguin Books, Harmondsworth, 1969, p. 261. Edición de E. C. Mossner.

sea captado como práctica, sólo puede interpretarse en el sentido correspondiente a la de Hume: nuestros actos prácticos son nuestros únicos objetos. Para éste el objeto no existía fuera de la mente que lo percibe, para Marx no existiría fuera de la mente que lo "produce". Nadie desconoce este nuevo empirismo. El supuesto de la lectura gnoseologizante de la primera tesis sobre Feuerbach no hace más que convertir a Marx en su precursor. El más popular de sus promulgadores modernos formula así la gnoseología que de aquél se desprende: "Tanto en nuestra vida cognoscitiva como en nuestra vida activa somos creadores. *Añadimos,* tanto al sujeto como al predicado, parte de la realidad. El mundo es realmente maleable, está esperando recibir su toque final de nuestras manos. Como el reino de los cielos, sufre voluntariamente la violencia humana. El hombre *engendra* verdades acerca de él" [14]. Sabido es que Hume, mejor que con un espejo, compara la mente con "una especie de teatro, en donde múltiples percepciones hacen sucesivamente su aparición; pasan, vuelven a pasar, desaparecen, y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones"; mas "La comparación del teatro no debe extraviarnos. Nada hay que constituya la mente más que las sucesivas percepciones; no tenemos la más remota noción del lugar en donde las escenas son representadas, ni de los materiales de que está compuesto" [15]. Lo que al viejo empirismo se le había escapado, al captar el "objeto", "la realidad", el "mundo sensible", sólo bajo la forma de la intuición y

14. W. James, *Pragmatismo*, Aguilar Editor, B. Aires, 1961, p. 210. Traducción L. Rodríguez.

15 D. Hume, *op. cit.*, p. 301.

no como práctica, es el hecho de ser esta última la que constituye tanto los materiales como el lugar del teatro en donde el "objeto", la "realidad", "el mundo sensible", acaece como representación. El "nuevo materialismo" es el pragmatismo; las *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx, las tesis sobre Hume de William James.

En consecuencia, si la primera tesis sobre Feuerbach es la expresión de un pensamiento coherente consigo mismo, es menester que *Gegenstand,* 'objeto', signifique, no la realidad objetiva, efectiva, sensible, como tal, sino la determinada realidad objetiva, efectiva, sensible, que es el hombre. Y entonces por *Anschauung,* en cuanto se define mos lo que en última instancia entiende el propio Feuerbach: no ya la forma inmediata de la representación a que nos referíamos (mucho menos la forma de comportamiento que es la "contemplación", según suele interpretarse y, por tanto, traducirse la palabra), sino la forma paciente de la sensibilidad que este tipo de representación supone. En efecto, contra la presunta intuición de los seres suprasensibles del idealismo, Feuerbach vindica "La *no falsificada, objetiva (objectiven),* intuición *(Anschauung)* de lo sensible *(Sinnlichen),* esto es, de lo efectivo *(Wirklichen)*"; pero la vindica, precisamente, "porque un hombre que sólo se da con el ser *(Wesen)* de la imaginación o del pensamiento abstracto *(abstrakten Gedankens),* es él mismo sólo un ser abstracto o fantástico, no es ningún ser *efectivo (wirkliches),* ningún ser verdaderamente humano. La realidad *(Realität)* del hombre depende sólo de la realidad de su objeto *(Gegenstandes).* Tú no *tienes* nada: entonces tú no eres nada"[16]. Al tomar,

16. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft.*

pues, como punto de partida la intuición, aquello a que en definitiva interesa a Feuerbach llegar, es al "ser efectivo", a la "realidad", al "tener objetos" en que consiste el ser mismo del hombre como objeto. Y que la intuición debe entonces entenderse como la forma misma de este tener objetos, de la sensibilidad, de los sentidos del hombre, es lo que textos como el siguiente acaban de evidenciar: "Ser *(Sein)* significa ser sujeto *(Subject),* significa ser por sí *(für sich).* ... En el pensamiento yo soy sujeto *(Subject)* absoluto; dejo que todo valga como objeto *(Object)* o predicado de mí, del pensante; yo soy intolerante. En la actividad de los sentidos, por el contrario, yo soy liberal, dejo al objeto *(Gegenstand)* ser lo que yo mismo soy — sujeto *(Subject),* ser efectivo *(wirkliches), actuante por sí mismo.* Sólo los sentidos *(Sinn),* sólo la intuición *(Anschauung)* me da algo como sujeto"[17]. El pensamiento es, pues, la forma de ponerse el hombre como sujeto absoluto, la forma de tener objetos como puros objetos *(objecte)* de su actividad y, por tanto, como seres no efectivos, la intuición, la forma de ponerse el hombre como objeto *(Object)* de la actividad de los seres que también son sujetos o actuantes por sí mismos, la forma de tener objetos que consiste en la actividad sensorial de la receptividad de los efectos que producen los seres efectivos. Las tesis que Marx propone contra Feuerbach

Sämtliche Werke, Fromman Verlag, Stuttgart, II, 1959, §43, p. 306. Edición de W. Bolin y F. Jodl.
[*Principios de la filosofía del futuro,* en *Textos escogidos,* Universidad Central de Caracas, Caracas, 1964, §43, p. 130]

17. *Ibid.,* §25, p. 284. [*Ibid.,* §25. p. 109.]

no se pueden comprender sin lo que el propio Feuerbach defiende como *Principios de la filosofía del futuro*, y de acuerdo con éstos la intuición es exactamente la forma bajo la cual *"el hombre, incluída la naturaleza* como base del hombre" es captado como *"el objeto (Gegenstand) único, universal y supremo de la filosofía"* y la *"antropología"*, por tanto, erigida en la *"ciencia universal"*[18].

Entonces se define el sentido de la frase con que Marx despues de advertir el "modo abstracto" en que el idealismo desarrolla el "lado activo", termina de precisar los enunciados del comienzo: Feuerbach quiere objetos sensibles *(sinnliche Objekte)* — efectivamente distintos de los objetos del pensamiento *(Gedankenobjekten)*: pero no capta la actividad humana misma como actividad *objetiva (gegenständliche)"*. Ser objeto sensible es ser objeto efectivamente distinto del objeto de pensamiento. La efectividad de esta distinción es la que constituyen los propios efectos mediante los cuales el objeto sensible se manifiesta a la sensibilidad como ser actuante por sí mismo. Feuerbach no quiere los objetos de pensamiento abstractos del idealismo, los efectos del pensamiento que solo pueden afectar el pensamiento, y en la conexion con los cuales por lo tanto el hombre solo puede darse a él mismo como un objeto de pensamiento; quiere los objetos sensibles únicamente en la conexión con los cuales podría constituirse él mismo como ser objetivo, realmente efectivo sensible. Pero sólo capta esta conexión bajo la forma de la intuición *id est*, bajo la forma de la

18. *Ibid.*, §54, p. 317. [*Ibid.*, §54, p. 140.]

actividad de la receptividad de los efectos del ser efectivo. No se percata de que éste, en cuanto objeto mediante el cual el hombre se constituye a su vez como un ser específicamente objetivo, sólo puede darse a la intuición como el efecto objetivo de la actividad objetiva misma del hombre (Es lo que la tesis V reitera: "Feuerbach, no satisfecho con el pensamiento abstracto *(abstrakten Denken)*, quiere la *intuición (Anschauung)*; pero no capta la sensibilidad como actividad humana sensible *práctica".)* La intuición, por supuesto es una forma del ser sensible, efectivo del hombre, bajo ella éste padece los efectos de los objetos efectivamente distintos del pensamiento, porque él mismo no es un puro efecto del pensamiento. El error de Feuerbach no consiste en captar la sensibilidad humana bajo esta forma, sino en "sólo" *(nur)* captarla bajo la misma El error de Feuerbach radica en que aprehende la relación práctica de acuerdo con la cual el hombre constituye la naturaleza en la base de su objetividad, transformándola en los objetos de su sensibilidad intuyente; en que,por tanto, no percibe el lado de acuerdo con el cual la sensibilidad humana se produce, su propio efecto, se constituye a sí misma por sí misma. Que el idealismo, en contraposición al materialismo, ha desarrollado abstractamente el lado activo, significa, pues: ha pensado la práctica, mas no como la "actividad efectiva, sensible en cuanto tal" del hombre, sino como actividad de la producción de abstracciones en la relación con las cuales, por lo tanto, el hombre no podría constituirse más que como ser de la abstracción. La consecuencia del error que consiste en oponer a estas abstracciones la nuda intuición sensible, es la imposibilidad de construír la ciencia del hombre; construír ésta, es desarrollar la

práctica como el lado activo de la sensibilidad humana que en concreto es.

Mas ¿no vindica Feuerbach, es decir, todo el viejo materialismo contra el milagro como esencia de la fe, el trabajo, por tanto, como esencia de la relación objetiva del hombre; contra la imaginaria "realización de un fin sin medios", la realización del mismo sirviéndose de medios [19]; contra el "punto de vista subjetivo" de la religión, la "teoría en el sentido de que es la fuente de la verdadera práctica objetiva"[20]; contra toda la "vieja filosofía", la filosofía a que es "esencial" "una tendencia, indiscutiblemente en el más alto sentido, práctica"[21]? La práctica, en cuanto se entiende como lado activo por oposición a lado pasivo, es, inmediatamente, la representación general de la práctica: actividad sensible que transforma la realidad conforme a fines sirviéndose de los medios adecuados. Pero consecutiva a la afirmación de que "Feuerbach no capta la actividad humana misma como actividad *objetiva*", es la frase: "De ahí que en la "Esencia del cristianismo" sólo se considere el comportamiento teorético como el auténticamnte humano, mientras que la práctica sólo es captada y fijada en su forma fenoménica sucia judaica *(schmutzig jüdischen Erscheinungsform)*". Entonces no es la práctica como genérico lado activo lo que Marx postula, sino aquella que por oposición a su forma fenoménica es indispensable subentender como forma esencial de la práctica. Bajo la forma de la intuición Feuerbach capta el lado paciente de la objetividad humana; no es ello lo que se discute. Lo que se le vitupera es que sólo perciba la objetividad humana en cuanto humana por su lado paciente. De donde se sigue el que la actividad en cuanto actividad auténticamente humana sólo pueda ser determinada bajo su forma teórica y no bajo su forma objetiva, sensible; y el que a la representación general de la práctica sólo pueda asignársele el contenido de la forma fenoménica de ésta. Ahora bien, la primera tesis termina: "De ahí que no conciba la significación de la actividad "revolucionaria", de la actividad "crítico-práctica"". La captación de la actividad humana misma como actividad objetiva, implica, pues, la concepción de la significación de la actividad "crítico-práctica" para aquello que quiere Feuerbach: los objetos sensibles de que depende la constitución del hombre mismo en objeto sensible; la fijación en la forma fenoménica, o, lo que aquí es igual, la consideración del comportamiento teorético como el único genuinamente humano, exige el que la simple crítica de las abstracciones metafísicas sea elevada a esa significación. Entonces, para que lo que se piensa como forma esencial de la práctica lo sea efectivamente, es preciso que comprehenda a la práctica revolucionaria como el momento decisivo de su desarrollo, pero lo que debe permitirnos situar esa forma, precisamente porque constituye el fenómeno que la disimula, es la forma de práctica en que la intuición sensible retiene al viejo discurso materialista.

Pues bien, según *La esencia del cristianismo,* el "punto de vista esencial de la religión" es el "punto de

19 Cfr. *id., Das Wesen des Christenthums,* Sämtliche Werke, VI, 1960, cap. XVI: "El misterio de la fe, el misterior del milagro".

20 *Ibid.,* p. 225.

21 *Grundsätze.* §64, p. 319. [*Principios,* §64, p. 142.]

vista práctico": Dios es la satisfacción sin límites de los deseos del creyente, y la religión prototípica es la judía. El principio fundamental de la visión judaica del mundo es el "egoísmo" *(Egoismus)*, el "utilitarismo" *(Utilismus)*; de procedencia judaica es el mito de la creación del mundo a partir de la nada, arquetipo del milagro y por tanto, del punto de vista práctico esencial de la religión. Este y todos los milagros no acontecen sino "para utilidad de Israel"; el dios judío no se preocupa de otro pueblo sino de Israel, es la "autopasión personificada del pueblo israelita"[22]. Ahora bien, en *Sobre la cuestión judía* (1843 44) el propio Marx escribe: "¿Cuál es el fundamento *(weltliche Grund)* mundano del judaísmo? La necesidad *práctica*, el *interés particular (Eigennutz)*./ ¿Cuál es el culto mundano del judío? El *comercio*. ¿Cuál es su dios mundano? El *dinero*"[23]. Empero: "El judío, que en la sociedad civil *(bürgerlichen Gesellschaft)* se presenta como un miembro particular, es sólo el fenómeno particular del judaísmo de la sociedad civil./ El judaísmo no se ha conservado contra la historia, sino por la historia .... La *necesidad práctica, el egoísmo (Egoismus)* es el principio de la *sociedad civil*, y se destaca en su pureza como tal, tan pronto como la sociedad civil alumbra plenamente de sí al Estado político"[24]. La "forma fenoménica sucia judaica" de la práctica no es, pues, en concreto otra cosa que la *"sociedad civil*, en donde | el hombre | actúa como *hombre privado (privatmensch)*, considera a los otros hombres como medios, se rebaja a sí mismo a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos *(fremder)*"[25], y cuya forma misma es la que constituye el "derecho del hombre a la propiedad privada", "el derecho a gozar de su patrimonio y a disponer arbitrariamente del mismo sin relación con otro hombre, independientemente de la sociedad, el derecho del interés particular *(Eigennutzes)*"[26]. Es la apariencia de sociedad a que los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844) se refieren de este modo: "La sociedad — como aparece a los economistas — es la *sociedad civil (bürgerliche Gesellschaft)*, en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para otro, como el otro sólo existe para él, en tanto se convierten en medio el uno para el otro. El economista, como la política en sus *Derechos del hombre* — reduce todo al hombre, esto es, al individuo, al que despoja de toda determinación para fijarlo como capitalista o trabajador"[27]. La forma de práctica en que, inmediatamente antes de las *Tesis sobre Feuerbach*, insiste *La sagrada familia* (febrero de 1845) en los mismos términos de *Sobre la cuestión judía*[28]. "La sociedad civil", en fin, de la que inmediatamente después de las *Tesis*, en *La ideología alemana* (1845), se dirá que

22. Cfr. *Das Wesen des Christenthums*, cap. XII: "La significación de la creación en el judaísmo".

23. K. Marx, *Zur Judenfrage*, Marx/Engels Werke, I, 1970, Dietz Verlag, Berlin, p. 372. [*Sobre la cuestión judía*, en *Anales franco-alemanes*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1970, p. 251.]

24. *Ibid.*, p. 374. [*Ibid.*, p. 253.]

25. *Ibid.*, p. 355. [*Ibid.*, p. 232.]

26. *Ibid.*, p. 365. [*Ibid.*, p. 243.]

27. *Id.*, *Okonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW, Ergaänzungsband, I, p. 557.

28. Cfr. *id.*, *Die heilige Familie*, MEW, II, 1970, cap. VI, 3, b. [*Id.*, *La sagrada familia*. Editorial Grijalbo, México, 1967, lug. indicado.]

"comprende todo el comercio material *(materiellen Verkher)* de los individuos dentro de una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas" y que "como tal únicamente se desarrolla con la burguesía"[29], *id est,* únicamente con la burguesía se separa de las relaciones políticas que la disimulaban, según quedara expuesto en *Sobre la cuestión judía,* y llega a manifestarse directamente como la sociedad de los intereses privados en contraposición a la sociedad del interés general idealizada como Estado político.

Verifiquemos y precisemos en las propias *Tesis sobre Feuerbach.* De acuerdo con la sexta: "Feuerbach disuelve la esencia *(Wesen)* religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es un abstracto *(Abstraktum)* que habita en el individuo particular *(einzelnen Individuum).* En su realidad efectiva *(Wirklichkeit)* es el *ensemble* de las relaciones sociales". Y según la octava: "Toda

29 *Id., Die deutsche Ideologie,* MEW, III, 1969, p. 36. [*La ideología alemana,* Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, p. 38.] "Je prendes le mot *commerce* ici", advierte Marx al hacerlo equivalente de "rapports matériels", en su carta a Annenkov, "dans le sens le plus général, comme nous disons en allemand: *Verkehr*" (Marx à Annenkov, 28-XII-1846, en K. Marx/ F. Engels, *Correspondance,* I, Editions Sociales, Paris, 1971, p. 449). Del comercio en la acepción restringida en que constituye el "culto mundano del judío" ya se ha dicho en *Sobre la cuestión judía* que no es más que el fenomeno particular de la sociedad civil, es decir, del comercio como conjunto de las relaciones en que los hombres entran para satisfacer las necesidades de su existencia material.

vida social es esencialmente *práctica".* Por lo tanto, que el viejo materialismo no capta la realidad efectiva del hombre como práctica, significa que no capta la práctica como *ensemble,* como ensamblaje, de relaciones entre los hombres. El que disuelva la esencia religiosa, no en este ensamblaje del que ella sería la abstracción "fijada para sí", sino en otro "abstracto" que hace habitar en el individuo particular, presupone el que sólo capte como hombre sensible a este último. "Feuerbach, quien no entra a la crítica de esta esencia efectiva, se ve, por ende, forzado" "a presuponer un individuo humano abstracto *aislado"* (tesis VI). Lo que significa, por tanto, que sólo puede captar la práctica como actividad del individuo particular, o como actividad determinada por fines particulares. Ahora bien, según la tesis IX: "A lo más que llega el materialismo intuyente *(anschauende),* es decir, el materialismo que no concibe la sensibilidad como actividad práctica, es a la intuición *(Anschauung)* de los individuos particulares *(einzelnen Individuen)* y de la sociedad civil *(bürgerlichen Gesellschaft)".* Así como en la primera tesis se afirmaba de tal materialismo que sólo capta la práctica bajo su "forma fenoménica sucia judaica", ahora se predica del mismo que "a lo más que llega" de la vida social es a la intuición de la sociedad civil. La "forma fenoménica sucia judaica" de la práctica es, pues, indiscutiblemente, la sociedad civil; la forma esencial que ésta encubre, su forma social. Aquélla es el conjunto de las relaciones prácticas de acuerdo con las cuales los hombres se toman los unos a los otros como medios para la realización de sus fines particulares, y, por tanto, para constituirse como particularidades aisladas; ésta, el conjunto de las relaciones prác-

ticas cuyo contenido social hace de ellas el ensamblaje en que consiste la "esencia efectiva" de los hombres. Entonces, que la realidad objetiva, efectiva, sensible del hombre es la práctica significa, no solamente que los hombres transforman socialmente la naturaleza en los objetos mediante los cuales se constituyen en objetos sensibles, sino que al hacer esto transforman su propia naturaleza, transforman sus necesidades naturales en la necesidad de ser los unos para los otros fines en sí mismos, sus propios objetos; significa, pues, que la sociedad civil, al aislar a los individuos unos de otros, al disimular a su consciencia sensible la existencia de las relaciones sociales que constituyen su verdadera realidad, les impone satisfacer la necesidad de ésta mediante la abstracción religiosa de la misma, y que por consiguiente, los hombres sólo constituyen definitivamente su esencia social en objeto sensible en cuanto revolucionan la sociedad civil, haciendo coincidir sus relaciones prácticas personales con sus relaciones practicas sociales.

El defecto capital del viejo materialismo consiste, pues, en última instancia, en que sólo capta la esencia social bajo la forma de relaciones intuitivas entre los hombres, razón por la cual se ve forzado a detenerse en la forma "sucia judaica" bajo la cual la práctica se manifiesta a los sentidos. Pero si la realidad social de que la esencia religiosa es abstracción, no podría consistir en ni ser producto de unas relaciones prácticas a las que define su contenido puramente particular, entonces es preciso que dicha realidad se piense "como "Género", como generalidad interior, muda, que correlaciona *naturalmente* a los múltiples individuos". No se trata, en modo alguno,

de que la concepción materialista de la objetividad humana como intuición implique lógicamente este resultado idealista. Se trata de que a partir de ella el discurso sobre la objetividad humana no puede ir lógicamente más allá del fenómeno. En consecuencia, o el pensador se limita a constatarlo, y seguirá siendo materialista en tanto que sencillamente lo suponga efecto de una realidad fuera de la mente; o intenta explicar esa realidad, y entonces habrá de "verse forzado" a situarse en el punto de vista del idealismo. Lo más que puede hacer el materialismo intuyente es analizar la intuición sensible, disolver la forma fenoménica de la práctica en sus representaciones simples, puede poner al lado de éstas la representación de 'relaciones sociales", puede llegar a contraponer fines sociales a los fines particulares con que se encuentra, y representarse la posibilidad de una práctica determinada por aquéllos; no puede sistematizar estas abstracciones, no puede construír el concepto de la realidad social del hombre. Le falta el instrumento teórico que permite pensar como relaciones entre los hombres, a las que la sociedad civil hace aparecer como relaciones ajenas a los hombres. En cuanto se trata de verificar el contenido empirico de su representación de la práctica, las únicas relaciones prácticas que puede indicar son las de la sociedad civil [30]. Debe, pues, resignarse, por un

30 Feuerbach, por supuesto, insiste en relaciones tales como la amistad o el amor (cfr., p. e., *Das Wesen des Christenthums*, cap. XVII). Pero de lo que se trata no es de relaciones entre individuos aislados del todo de la sociedad; se trata de las que precisamente constituyen este todo, y éstas son las que escapan a su visión.

lado, a constatar la realidad empírica del individuo aislado, y, por otro, a hacer afirmaciones generales sobre la sociedad, la historia, la unidad de teoría y práctica, la práctica política, etc.; y debe, en cuanto ensaya traspasar estos límites, abandonar el terreno del materialismo, pues sólo puede sistematizar aquéllas bajo el supuesto de una esencia humana abstracta interior a aquél[31]. Tal

31. Proposiciones generales acerca de la sociedad, etc., con las que, p. e., inducen a Mondolfo a juzgar que "En substancia, Marx transporta al terreno de la historia la concepción esencial del humanismo de Feuerbach, desarrollando y llevando orgánicamente a sus consecuencias el concepto, ya afirmado por Feuerbach, de que la realidad humana no se busca en el individuo abstracto sino en el hombre social, en la colectividad asociada. De esta afirmación Feuerbach no supo ver o extraer fecundas consecuencias" (*Marx y marxismo*, edic. cit., p. 73). Mondolfo apoya su opinión en esta otra: "Feuerbach ha experimentado el destino de todos los que en forma aforística y dogmática expresan sucesivamente elementos parciales de su pensamiento: a menudo los críticos interpretan como todo el sistema aquello que sólo en la totalidad del sistema asumiría su verdadero significado de elemento parcial" (*ibid.*, p. 58). Mondolfo no se plantea la cuestión a que responden las *Tesis sobre Feuerbach*, a saber, la cuestión de si las contradicciones entre los elementos parciales del pensamiento feuerbachiano son la expresión de una contradicción esencial, a la que más bien disimularía la forma aforística y dogmática de la exposición. Mondolfo no se da cuenta de que esas afirmaciones generales sobre el hombre social son lo más a que podía llegar Feuerbach desde el punto de vista materialista de que partía, y que la única totalidad dentro de la cual ellas podrían "asumir su verdadero significado de elementos parciales" es la del sistema idealista. Mondolfo confunde el materialismo histórico con

es la contradicción fundamental en la que el sólo captar la objetividad humana bajo la forma de la intuición se revela, en definitiva, como el defecto capital del viejo

el social-reformismo sentimental de Moses Hess y de Karl Grün, que es el verdadero desarrollo del concepto feuerbachiano del hombre social "llevado orgánicamente a sus consecuencias". Ello demuestra que si Mondolfo hace padecer a Marx el "destino de los que se "expresan" en forma aforística", en cambio entiende a Feuerbach tan bien que comparte sus ilusiones acerca del "hombre social" o de la "colectividad asociada".

Completamente ideológico de la posición de Mondolfo ante Feuerbach es la de Althusser. De acuerdo con la "lectura sintomática" de éste, la "esencia universal del hombre" y el ser esta esencia el atributo de los individuos aislados "quienes son sus sujetos reales", serían los dos "postulados" en que "descansa" toda "la problemática filosófica anterior", "constituída por un sistema coherente de conceptos precisos, estrechamente articulados los unos con los otros". "El empirismo del sujeto implica, pues, el idealismo de la esencia y viceversa". Por eso, en definitiva, "Al rechazar la esencia del hombre como fundamento teórico, Marx rechaza todo ese sistema orgánico de postulados. Echa a las categorías filosóficas de *sujeto, empirismo, esencia ideal*, etc., de todos los campos en que reinaban" (*La revolución teórica de Marx*, edic. cit., pp. 188, 189). Althusser no ve que el "individuo abstracto" y la "esencia abstracta" no son supuestos primarios, sino supuestos ulteriores que "Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia efectiva, se ve, por ende, forzado (*ist daher gezwungen*)" a asumir. Al hacer sencillamente de la "esencia" el "fundamento teórico" que Marx recusa, Althusser convierte las tesis sobre lo que Marx llama "materialismo precedente" en las tesis sobre lo que Marx no llama "idealismo precedente". No ve que si el

materialismo. El nuevo materialismo la supera al captar la forma esencial de la práctica y, por tanto, la necesidad de la práctica revolucionaria mediante la cual los hombres transforman la sociedad civil en "la sociedad humana o la humanidad social".

Empero, ¿cual es, exactamente, la forma que hace posible pensar como fenómeno la sociedad civil, la cual es una realidad y no una ilusión de la consciencia, y como prácticas o sociales las relaciones cuya naturaleza práctica o social es la realidad que ella oculta? ¿cuál es la estructura que permite concebir la práctica revolucionaria como un momento necesario del desarrollo de esas relaciones sociales, prácticas? Volvamos a la tesis VI. De lo que se trata es de disolver la esencia religiosa en la esencia humana efectiva. "Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia efectiva, se ve, por ende, forzado:/

materialismo y el idealismo pueden complementarse ideológicamente, en modo alguno pueden implicarse lógicamente. Se olvida de que Marx comienza la primera tesis afirmando que el "defecto capital" *(Hauptmangel)* —el *caput*, la condición primaria de todos los demás defectos del materialismo precedente— es el sólo tomar el objeto como intuición, razón por la cual en la tesis IX llama a este materialismo "materialismo intuyente" y no materialismo "esencialista"; razón por la cual, a lo largo de todas las tesis, es a la intuición, y no a la "esencia" como "fundamento teórico", a lo que Marx contrapone la práctica. La "lectura sintomática" de Althusser se parece a las investigaciones del inspector G. ..., de los cuentos de Poe; obstinado en lo que "ve" como "síntomas" de lo que "no se ve", pierde de vista lo evidente.

1. a abstraer del proceso histórico y fijar por sí *(für sich fixieren)* el sentimiento religioso, y a presuponer un individuo humano abstracto –*aislado*". En los términos de la tesis IV de lo que se trata es de "disolver el mundo religioso en su fundamento mundano *(weltliche Grundlage)*. Pero que el fundamento mundano se sobresepare de sí mismo y se fije en las nubes un reino autosubsistente *(selbständiges)*, es algo que sólo puede esclarecer el autodesgarramiento y contradicción consigo mismo *(Sichselbstwidersprechen)* de este fundamento mundano. Este mismo en sí mismo debe, pues, tanto ser entendido en su contradicción como prácticamente revolucionado". Abstraer del proceso histórico y fijar para sí, es lo mismo que sobresepararse el fundamento mundano de sí mismo y fijarse en tanto que sobreseparado como algo autosubsistente: lo propio de la abstracción religiosa (en que acaba incurriendo Feuerbach). Disolver esta abstraccion en su fundamento mundano o en la esencia humana efectiva. o entrar a la crítica de ésta, es lo mismo que aprehender el proceso histórico o entender la autocontradicción del fundamento mundano. Lo que la sociedad civil oculta, al hacer aparecer como natural la autosuficiencia de los individuos con respecto a sus relaciones sociales, es, pues, en definitiva, el ser aquéllos el extremo de una contradicción cuyo otro extremo son éstas. La sociedad civil es la forma fenoménica de la práctica, los individuos particulares aparecen como el supuesto de la realidad humana, porque las relaciones sociales que constituyen el verdadero supuesto, la realidad humana efectiva de los individuos, se han convertido en una realidad efectivamente distinta, otra. La lógica de la fijación para sí de las abstracciones de las relaciones sociales, es, pues, la lógica

de una contradicción objetivamente existente; la lógica de la práctica revolucionaria, la del desarrollo y superación de la misma. Ahora bien, si de lo que se trataba era de resolver la contradicción en que el pensamiento incurre al conferir a lo abstraído el ser por sí que sólo conviene a la realidad de que abstrae, y si lo que desautoriza a la crítica materialista anterior de este "pensamiento abstracto" es la limitación que la fuerza a sucumbir a la misma contradicción, ¿cómo podría consistir la solución de la última en el pensamiento de una contradicción de la realidad consigo misma? "Pour satisfaire à un doubte, ils m'en donnent trois: c'est la teste de Hydra" (Montaigne, *Essais*, III, xiii). ¿Cual es, pues, en rigor, la estructura, la forma de la conexión entre los individuos y las relaciones sociales, que Marx quiere pensar o quiere que pensemos mediante la palabra contradicción?

En contraposición al materialismo anterior, es el idealismo el que ha desarrollado el lado activo, es decir, el concepto de contradiccion. El idealismo es, pues, Hegel. Hegeliana es ya la fórmula que termina de precisar la declaración con que se da comienzo a la primera tesis. Volvamos a ésta. El defecto capital del viejo materialismo consiste en sólo haber captado el objeto *(Gegenstand)* "bajo la forma del *objeto (Objekt) o de la intuición*; pero no como *actividad humana sensible*, como *práctica*; no subjetivamente *(subjektiv)*". La expresión: captar el objeto, no solo como *objeto*, sino subjetivamente o como sujeto, invoca directamente a Hegel. En efecto, de acuerdo con el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, "todo depende de esto: captar y expresar lo verdadero, no como *substancia (Substanz)*, sino también precisa-

mente como sujeto *(Subjekt)*"[32]. Lo que en seguida se explica. "La substancia viviente es además el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que significa lo mismo, que es en verdad *efectivo (wirklich)*, pero sólo en tanto ella es el movimiento del autoponerse *(Sichselbstsetzens)* o de la mediación *(Vermittlung)* entre su autodevenir otro y sí misma"[33]. La substancia, para la tradición, es el ser que es en sí en cuanto *causa sui*, en cuanto ser por sí mismo. Captar este ser en sí como ser por sí mismo en el sentido hegeliano, como sujeto o ser efectivo, es captarlo, no como ser que es inmediatamente en sí por sí mismo, sino como movimiento del autoponerse según lo que él es en sí mismo, el cual movimiento consiste en la actividad de la mediación entre el otro que deviene la substancia frente a ella misma, en un primer momento, y lo que ella es en cuanto es ella misma. "Lo que ha sido dicho", precisa Hegel más adelante, "podría ser expresado también: la razon es acción *conforme a un fin (die Vernunft das Zweckmässige Tun ist)*"[34]. Aprehender la substancia como sujeto o ser efectivo es, pues, aprehenderla como la acción conforme al fin que es su ser ella misma en igualdad consigo misma, pero en tanto acción cuyo material es puesto por ella misma como el otro que ha devenido contra sí misma. En suma, lo que Hegel habría captado mediante la categoría de sujeto, si bien abstractamente, no es sino "el

32. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, III, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970, p. 22. [*Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 15.]

33. *Ibid.*, p. 23. [*Ibid.*.]

34. *Ibid.*, p. 26. [*Ibid.*, p. 17.]

autodesgarramiento y contradicción consigo mismo del fundamento mundano" y, por tanto, "la significación de la actividad revolucionaria". O dicho de otro modo, Hegel habría desarrollado abstractamente el método para la investigación y exposición del ensamblaje de las relaciones sociales en que consiste la realidad práctica de los hombres. "Porque el método no es otra cosa que la estructura *(Bau)* del todo, expuesta en su pura esencialidad"[35] Y más precisamente, "porque el método es la consciencia acerca de la forma *(Form)* del automovimiento interior *(inneren Selbstbewegung)* de su contenido"[36]; la forma o estructura mediante la cual es, pues, posible "encontrar la *necesidad* de la conexión y la *inmanente generación (die Notwendigkeit des Zusammenhangs und die immanente Entstehung)*, en el tratamiento de la cosa misma *(Sache selbst)*"[37]. Mas ¿en qué consiste, en rigor, este método? ¿Cuál es, exactamente, la forma de la contradiccion que constituye su concepto?

Las *Tesis sobre Feuerbach* no nos dicen, acerca del desarrollo como tal del lado activo, más que lo de haber sido el mismo llevado a cabo abstractamente por el idealismo; no nos dejan, pues, otro camino, para llegar hasta su concreción, que este que atraviesa el hegeliano "reino del pensamiento puro". Con el mínimo de detención imprescindible, terminemos de andarlo. De acuerdo con el prólogo a la *Fenomenología*, todo estribaría en concebir la contradicción como el autodesdoblamiento

35. *Ibid.*, p. 47. [*Ibid.*, p. 32.]
36. *Id.*, *Wissenschaft der Logik*, I, Werke, V, 1969, p. 49. [*Ciencia de la lógica*, Solar/Hachette, B. Aires, 1968, p. 50.]
37. *Ibid.*, p. 51. [*Ibid.*, p. 51.]

de un ser originario, y su resolucion como la actividad mediadora de uno de los términos entre él mismo y su contradictorio. De acuerdo con la introducción a la *Ciencia de la lógica*, "Lo único que se necesita *para recabar el progreso científico* ... es el reconocimiento de la proposición lógica según la cual lo negativo es asimismo positivo o segun la cual lo contradictorio *(Widersprechende)* no se disuelve en cero, en la nada abstracta, sino en la negación de su particular contenido ...", y que la negación es, pues, una "determinada *(bestimmte)* negación", significa "que en el resultado está esencialmente *(wesentlich)* contenido aquello de lo cual resulta", o sea, que el concepto resultante contiene "la unidad de sí y de su contrario *(Einheit seiner und seines Entgegengesetzten)*"[38]. Es la estructura en cuya exposición bajo su forma más simple consiste el primer capítulo de esta obra. El ser y la nada son idénticos porque son el vacío absoluto de toda determinacion. Y sin embargo son "absolutamente diferentes". De la identidad surge la contradicción, de la contradicción el devenir, y el devenir como "traspaso *(Übergehen)* a la unidad del ser y la nada *(Einheit des Seins und Nichts)*" es la existencia *(Dasein)* [3-]. El concepto de superación *(Aufhebung)* compendia el proceso. Leamos una vez más la famosa nota: "Lo que se supera *(aufhebt)*, no por esto se disuelve en la nada. La nada es lo *inmediato;* un sobrepasado es, por el contrario, un *mediato*, es lo inexistente, pero como *resultado*, es lo salido de un ser; de ahí que tenga la *determinación (Bestimmtheit) de que proviene, todavía en sí., Auf-*

38. *Ibid.*, p. 49. [*Ibid.*, p. 50.]
39. *Ibid.*, p. 113. [*Ibid.*, p. 97.]

heben tiene en el habla el doble sentido de significar al mismo tiempo tanto conservar *(aufbewahren), mantener* (*erhalten*), como hacer suspender, *poner fin.* [...] Así lo superado *(Aufgehobene)* es al mismo tiempo un conservado *(Aufbewahrtes),* que sólo ha perdido su inmediatez, pero que no por esto es aniquilado *(vernichtet).* [...] Algo es superado *(aufgehoben)* sólo en cuanto puesto en unidad con su opuesto *(Einheit mit seinem Entgegengesetzten)"* [40]. Inútil insistir en otros textos: todo lo que existe contendría la dialéctica del ser y la nada como su fundamento. Lo que Hegel destaca, subraya, en cualquier caso es: i) una identidad originaria mediante cuyo autodesdoblamiento son pensados los términos de la contradicción; ii) el consistir la negación de ésta, no en su disolución en cero, no en la aniquilación de aquéllos, sino en la actividad que los mediatiza, los conserva, los une.

Ahora bien, la contradicción así concebida no es sino la contradicción 'abstractamente desarrollada". El idealismo "no conoce la actividad efectiva, sensible, como tal" sólo la conoce bajo la forma de su abstracción fantásticamente fijada para sí. Pero la abstracción fijada para sí de la actividad efectiva sólo puede ser la actividad fijada para sí del pensamiento; la actividad productiva que de ese modo se aísla de la naturaleza, sólo la actividad del pensamiento postulada como actividad, no de la transformación, sino de la creación de la misma naturaleza. Ahora bien, la propia exposición hegeliana de la contradicción dialéctica, en su forma más general, se presenta justamente como la deducción del ser determinado o existencia a partir del pensamiento. En efecto, según el mencionado primer capítulo de la *Ciencia de la lógica,* el ser y la nada son idénticos en tanto que son el "vacío puro", la "indiferenciación en sí misma", la "ausencia de determinación y contenido", la "simple igualdad" [41]; pero la simple igualdad, ausencia de determinación, indiferenciación o vacío en que consiste el pensamiento. El puro ser "es el puro, vacío intuir *(Auschauen)* mismo. Tampoco hay algo en él para pensar, o es, parejamente, sólo el pensar *(Denken)* vacío" [42]; la nada "es el intuir y pensar vacíos mismos y el mismo vacío intuir o pensar que el puro ser" [43]. Ahora bien, una vez que el ser y la nada se han identificado con el vacío absoluto de toda determinación, la subsecuente afirmación de que sin embargo "son *absolutamente diferentes"* [44], es algo posible únicamente mediante el cambio subrepticio del sentido inicial de la palabra 'ser': el ser es ahora el ser determinado y, por tanto, la nada de la cual se diferencia, el vacío de determinación que coincide con el pensamiento. El desdoblamiento de la identidad originaria en el ser y en la nada, lo que diferencia a éstos, la determinación, precisamente porque la identidad se ha definido como el vacío de toda determinación, no es algo que se pueda deducir de la misma identidad, sino que tiene que deslizarse con la apariencia de una deducción. Pero si en el rigor de razonamiento no se ha salido del puro pensar, entonces afirmar que

40. *Ibid..* [*Ibid..*]

41. *Ibid.,* p. 82. [*Ibid.,* p. 77.]
42. *Ibid..* [*Ibid..*]
43. *Ibid.,* p. 83. [*Ibid..*]
44. *Ibid..* [*Ibid.,* p. 78.]

éste se autodesdobla en el ser y en la nada, que éstos se diferencian, es sencillamente postular que el ser determinado, el ser que en cuanto objeto de la intuición contiene la diferencia, no es más que una apariencia del verdadero proceso de lo real que ocurre en las relaciones del pensamiento consigo mismo. Hegel introduce este postulado expresamente al identificar el intuír con el pensar, la facultad receptiva de la sensibilidad con la actividad del pensamiento, y, por tanto, el objeto en cuanto objeto dado a la intuición con el objeto en cuanto objeto dado por el pensamiento. Pero el objeto como objeto dado por el puro pensamiento, sólo puede ser el propio pensamiento que se toma a sí mismo como objeto. La relación entre el ser y la nada que Hegel propone como contradicción no es, pues, más que la apariencia de la contradiccion; su solución consiste en la unidad de sus términos porque la esencia de la cual es apariencia no es sino la oposición en que el pensamiento entra consigo mismo al tomarse como su propio objeto, y en la cual, por lo tanto, permanece en unidad consigo mismo. Lo que Hegel entiende por contradicción dialéctica, en consecuencia, no es una forma desarrollada para pensar la necesidad y la generación de las determinaciones sociales como una generación y necesidad inmanentes al objeto sensible que constituyen; lo es para pensarlas como una generación y necesidad exteriores a éste, o a este mismo como la expresión fenoménica del pensar que se postula como el verdadero objeto y a la práctica como la forma fenoménica de la actividad del pensar. ¿Qué es, pues, lo que de la contradicción hegeliana hay que retener y desarrollar concretamente para que el objeto pueda ser concebido como el sujeto sensible que es? ¿cuál es la

la forma concreta, efectiva, sensible, de la contradicción dialéctica?

Hagamos de la actividad abstracta de Hegel la actividad cuya premisa es la naturaleza, de la contradicción cuyos términos son el pensamiento como objeto y el pensamiento como sujeto, la contradicción cuyos términos concretos deben ser los individuos y las relaciones sociales. La conexión entre los mismos es análoga a la existente entre aquéllos y la abstracción religiosa de éstas (la "idea", en su versión metafísica hegeliana; el "género", en su traslación feuerbachiana). Volvamos, pues, a la consideración de esta ultima. "Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación *(Selbstentfremdung)* religiosa, del desdoblamiento *(Verdopplung)* del mundo en uno religioso y otro mundano", es decir, del hecho de la "sobreseparación *(Abhebung)* de sí mismo" del fundamento mundano y su fijarse "en las nubes un reino autosubsistente *(selbständiges)*", que se explica por el "autodesgarramiento *(Selbstzerrissenheit)* y contradicción consigo mismo de este fundamento mundano". La esencia del desdoblamiento religioso-mundano del mundo consiste en el adoptar frente a los individuos las abstracciones de su pensamiento la forma de la *Selbständigkeit*, de la "autosubsistencia", o del *Fürsichsein*, del "ser por sí". Pero este autodesdoblamiento es sólo la "sobreseparación"*(abheben:*"quitar de encima", "destechar") del "fundamento" que se ha separado de sí mismo, en sí mismo, la expresión en la consciencia del desgarramiento de las relaciones sociales respecto de los individuos. Entonces que el fundamento mundano se autodesgarra y entra en contradiccion consigo mismo significa que las relaciones sociales asumen frente a los individuos la forma de la "autosubsistencia" o del "ser por sí". Hegel, precisamente, emplea la palabra *Selbständigkeit* para designar el mo-

mento de la efectividad *(Wirklichkeit)* o existencia de la substancia, consumador del movimiento cuyo punto de partida es la inmediata o inesencial existencia. "El proceso de la substancia mediante la causalidad y la acción recíproca", el encontrar un ser en su otro su ser propio, el identificarse la causa consigo misma en su efecto, el *autoponerse* mismo de la substancia: he ahí la *Selbständigkeit* [45]. Ahora bien, las relaciones sociales no solamente

45. Cfr. *id., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, I, Werke, VIII, 1970, §§ 155-159. [*Enciclopedia de las ciencia filosóficas*, Editorial Porrúa, México, 1971, §§ 155-159.] 'Subsistencia', como se sabe, designa clásicamente el modo de existencia de la substancia. Así, verbigracia, en Kant: "Si, pues, se atribuye a esas [determinaciones] reales en la substancia *(Substanz)* una existencia *(Dasein)* particular (por ejemplo, al movimiento en tanto que accidente de la materia), entonces se llama a esa existencia inherencia *(Inhärenz)*, para distinguirla de la existencia de la substancia, que se llama subsistencia *(Subsistenz)*" *(Kritik der reinen Vernunft*, A 186, B 229/230 [*Crítica de la razon pura*, I, Editorial Losada, B. Aires, 1973, p. 322]*)*. Ahora bien, la tradición piensa la *Subsistenz* como la existencia sin más dada de la substancia; la *Selbständigkeit* es la existencia de la substancia "captada como sujeto". Las propias palabras, si hacemos caso al especial cuidado que en ellas ponía Hegel, declaran ya representativamente la diferencia de los conceptos. En efecto, el *sub* y el *sistere* de que proviene *subsistencia* determinan el "estar" de la *substantia*, como un puro e inmediato "estar sentado", "estar puesto", por oposición al *accidere*, al "caer encima" o acaecer de los accidentes, el prefijo *Selbst* de *Selbständigkeit* (como el *auto* de *autosubsistencia)*, por el contrario, determina el "estar" de la substancia como un "estar-puesto-por-

son la realidad efectiva de los individuos sino que son ante todo el objeto y, por tanto, el efecto de esa misma efectividad (que los hombres transforman o, lo que es igual, producen sus circunstancias es lo que olvida la teoría materialista de las circunstancias y de la educación); pero la relación recíproca que consuma un proceso práctico no es sino la de apropiación, que aquí, en tanto que el producto es aquello que constituye la realidad efectiva misma de los individuos, coincide con una autoapropiación. La relación de identidad del fundamento mundano consigo mismo, la unidad de los individuos y sus relaciones sociales, precisamente porque la realidad humana es un proceso práctico, sólo puede existir bajo la forma de la apropiación que lo consuma; la posibilidad de la contradicción es la de la interrupción de lo que en abstracto debiera ser este proceso. Las relaciones sociales se autosubstantivan en tanto que no reaccionan frente a los individuos como el efecto que son, esto es, como el objeto en la apropiación del cual el individuo se identifica consigo mismo en cuanto se reconoce como su productor; los individuos se constituyen como individuos particulares en tanto que sólo pueden reconocerse a ellos mismos como realidad actuante en la forma particular de la práctica, precisamente porque es ésta la única forma de actividad efectiva que pueden hacer objeto de apropiación o, lo que es igual, objeto de su voluntad. Aquél es, pues, el modo concreto de ser las relaciones sociales uno de los términos de la contradicción; éste , el de ser el otro los individuos, el del individuo abstracto, aislado, particular,

sí-mismo", como un estar mediatizado por ella misma o como resultado de que ella misma es causa.

de la sociedad civil. Mas ¿por qué, en estricto sentido lógico, deben estos términos ser interpretados como contradictorios? ¿qué es lo que, en general, hace de dos términos términos contradictorios para que, en particular, podamos juzgar tales los que nos ocupan?

El propio Marx, en la *Crítica del derecho hegeliano del Estado,* de 1843, escribe a este respecto: "Los extremos efectivos *(wirkliche Extreme)* no pueden mediarse *(vermittelt)* el uno al otro, precisamente porque son extremos efectivos. Pero no necesitan de mediación, porque son opuestos por esencia *(entgegengesetzten Wesens).* Nada tienen de común entre sí, no se solicitan mutuamente, no se completan mutuamente. El uno no tiene en su propio seno el ansia, la necesidad, la anticipación del otro" [46]. "A ello", añade Marx, "parece contraponerse: *Les extremes se touchent.* Polo norte y polo sur se atraen; sexo masculino y femenino se atraen asimismo, y sólo por la unión de sus extremas diferencias llega a ser el hombre" [47]. Pero en rigor "el polo norte y el polo sur son, ambos, *polo*; su *esencia (Wesen)* es idéntica; asimismo los sexos *femenino y masculino* son ambos un *género (Gattung),* una *esencia (Wesen),* la esencia humana. Norte y sur son determinaciones opuestas *(entgegengesetzte Bestimmungen) de una* esencia *(Wesens)*; la diferencia de una esencia es su *más alto desarrollo.* Son la esencia *(Wesen) diferenciada.* Son lo que son *únicamente* como una determinación *diferente,* y en tanto *esta* determinación diferente de la esencia *(Wesens). Verdaderos* extremos efectivos serían polo y no-polo, sexo humano y no-humano. La diferencia es aquí una *diferencia de existencia (Existenz),* allí una diferencia de *esencias (Wesen),* de dos esencias" [48]. En resumen, Marx defiende la distinción aristotélica entre simples contrarios y contradictorios: extremos aparentes son las diferencias de existencia de una misma esencia o género; extremos verdaderos o efectivos, los que constituyen esencias o géneros distintos; aquéllos se necesitan, median o completan mutuamente; éstos se repugnan, no cabe mediación alguna entre ellos. Ahora bien, lejos de repugnarse mutuamente, lejos de configurar esencias o géneros distintos, los individuos particulares y las relaciones sociales autosubsistentes aparecen como determinaciones que se necesitan, median o completan para conformar el género o esencia desarrollada, diferenciada, que es una forma de sociedad. La oposición esencial en que debía haberse traducido la "interrupción" del proceso práctico, aparece inmediatamente como una oposición existencial. Parece, pues, a primera vista, que la lógica del movimiento de la sociedad debiera concebirse como la lógica, no de aquélla, sino de ésta. Pero si de lo que se trata, para Marx, es exactamente de aprehender el objeto como sujeto, si el desdoblamiento religioso-mundano del mundo sólo puede explicarse por la contradicción de éste consigo mismo, si lo que hay que hacer, por tanto, es reducir de su forma abstracta a su forma concreta la dialéctica descubierta por Hegel y no, por ejemplo, de profundizar la teoría kantiana de la "oposición sin contradicción", entonces es evidente que

46. *Kritik des Hegelschen Staatrechts,* MEW, I, 1970, p. 292. [*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* Editorial Grijalbo, México, 1968, p. 110.]

47. *Ibid.,* p. 293. [*Ibid.*.]

48. *Ibid.*.[*Ibid.,* p. 111.]

toda la posibilidad del desarrollo de las *Tesis sobre Feuerbach,* la posibilidad de la superación del defecto capital del viejo materialismo y construcción del nuevo, descansa en la respuesta a la pregunta: ¿cuál es el mecanismo mediante el cual los que fenoménicamente configuran determinaciones existenciales de una misma esencia o género se constituyen en esencias o géneros distintos? [49]

49. El empleo habitual de la palabra contradicción entre los marxistas es completamente metafórico; lo que el mínimo sentido de la lógica reconoce, en lo que ellos designan por su medio, es la simple contrariedad. Esta observación es la que ha determinado a los pocos marxistas conscientes de la diferencia entre la contrariedad y la contradicción (Korsch, della Volpe, entre otros), a sustituír la lógica dialéctica con la lógica kantiana de la "repugnancia real" u "oposición sin contradicción". El error, en cualquier caso, consiste en que se confunde el fenómeno con la esencia. Se olvida que para Marx la contradicción es una "relación esencial" y no "fenoménica", "interna" y no "externa"; de manera que si los contrarios fenoménicos no confirman en modo alguno la existencia objetiva de la contradicción, tampoco la refutan. L. Colletti, que nosotros sepamos, es el único investigador del marxismo que se ha planteado seriamente el problema de la existencia objetiva de la contradicción. Ahora bien, éste apoya una exposición del concepto kantiano de oposición sin contradicción, precisamente, en el primero de los pasajes de la *Crítica* del 43 que acabamos de citar (cfr. *Marxismo y dialéctica* en *Hacia un marxismo vivo,* Editorial Punta de Lanza, Bogotá, 1976, pp. 64 y 70); confunde la oposición sin contradicción. Ello basta para prever el rerultado de su investigación. En efecto, se ve forzado a reiterar el planteamiento de la existencia de dos caras en Marx: el hombre de ciencia, el naturalista, que se atendría a las oposiciones sin contradicción; el filósofo, para el cual las oposiciones de la realidad capitalista serían contradicciones, Como "no puede haber dos formas (cualitativamente diferentes) de conocimiento, concluye que "Las ciencias sociales no han encontrado todavía su verdadero fundamento"*(ibid.,* pp. 107, 108). Colletti, en todo caso, sabe que el problema consiste en encontrar "cómo y bajo qué condiciones aquellas dos caras pueden recomponerse, y hacerlo seriamente y no con subterfugios verbales" *(ibid.,* p. 108). Ilustración de los últimos es la *Lógica formal, lógica dialéctica,* de Henry Lefebvre. Nadie desconoce la fórmula que San Clemente halló (en el siglo II) para expresar el punto de vista de estos subterfugios: "La fe está injertada en el árbol de la filosofía"; "una flor estéril que crece en el árbol vivo del conocimiento "humano", es la expresión de Lenin para su enjuiciamiento desde el punto de vista contrario.

Ahora bien, Marx vindica la imposibilidad de mediación entre los extremos efectivos, contra lo que llama el "mixtum compositum" con que Hegel presume resolver la contradicción; y es patente que los aquí localizados como tales deben sencillamente desaparecer. "La coincidencia de la alteración *(Ändern)* de las circunstancias y de la actividad humana o autoalteración *(Selbstveränderung)* sólo puede ser captada y entendida racionalmente como *práctica revolucionaria"* (tesis III); "Así por ejemplo, una vez que la familia terrenal es decubierta como el secreto de la familia sagrada, la primera misma debe ser en seguida teórica y prácticamente aniquilada *(vernichtet)*" (tesis IV). Para Hegel, "en el resultado está esencialmente contenido aquello de lo cual resulta" o "lo superado es al mismo tiempo un conservado, que sólo ha perdido su inmediatez, pero que no por esto es aniquilado" —y lo que esencialmente se conserva, lo

superado que no es aniquilado, son los propios términos de la contradicción, para Marx la negación, a saber, la práctica revolucionaria, es exactamente *Ändern, altera*ción de las circunstancias, coincidente con una *Selbstveränderung* o auto*alter*ación de los hombres: aniquilación de los términos de la contradicción y sustitución de los mismos por los términos otros que conforman una sociedad esencialmente distinta de la que conformaban los primeros. Por lo tanto, lo que el desarrollo abstracto deja de lado es el mecanismo mediante el cual se constituyen los opuestos esenciales y, consecuentemente, se disuelven en cero; Hegel capta la contradicción, pero al abstraerla del mecanismo de su constitución se ve forzado a tomar por solución de la misma la unidad fenoménica que sus términos configuran. Que los extremos configuran una unidad fenoménica sólo puede querer decir que no se dan las condiciones para su realización efectiva, para la producción de los efectos de su ser extremos efectivos del uno sobre el otro, para su "estallido". Ahora bien, si la realizacion efectiva de los extremos, su recíproca negacion, consiste en la simple desaparición de los mismos, entonces hay que presuponer un tercer término que precisamente debe constituír el contenido en cuya conservación consiste lo dialéctico de la negación. Este tercer termino, manifiestamente, no puede ser la naturaleza. La naturaleza es sencillamente la premisa, la condición de la materialidad u objetividad de la sociedad. De lo que se trata, dado este supuesto, es de explicar lo específico de la sociedad por sí mismo, la inmanente generación de las diferencias que es el proceso histórico. Las determinaciones en que consisten los extremos en devenir deben, pues, configurar la forma social inmanente de la generación del

contenido, en cuya posición bajo la forma social adecuada a su desarrollo ha de resultar la constitución misma y, por tanto, la aniquilación de aquéllos. La contradicción dialéctica es práctica, prácticas son sus determinaciones, práctico el mecanismo de su constitución. La interrogación por el último, bajo las condiciones de este planteamiento, transparenta la respuesta.

La práctica es actividad que actualiza fuerzas productivas en vista a la satisfacción de necesidades o conforme a fines; el lugar de la actualización de tales fuerzas son las relaciones sociales. Las últimas, bajo este respecto, constituyen la forma de la realidad práctica de los hombres; las primeras, su contenido. Las relaciones sociales autosubsistentes lo son, pues, en definitiva, en tanto forma que separa a los individuos del contenido de la realidad práctica en que consisten, de las fuerzas mediante las cuales se relacionan con la naturaleza constituyéndose en objeto, efectividad, sensibilidad. Pero entonces la necesidad del contenido tiene que importar la de eliminar los individuos la forma que de él los separa y que ellos mismos generan; la necesidad de apropiarse las fuerzas sociales que constituyen su poder efectivo sobre la naturaleza, tiene que envolver la de aniquilar las relaciones sociales mediante las cuales se reducen ellos mismos a los límites de sus fuerzas particulares. Ahora bien, la práctica es actividad consciente. La condición para que la contradicción se realice es, pues, un desarrollo tal de las fuerzas productivas, la existencia de un mundo de objetos producidos tal que haga sensible a la consciencia de los individuos el carácter separador de las relaciones sociales dentro de las cuales se lo apropian, y, por tanto, haga

posible elevar a fin la necesidad de aniquilarlas y de sustituirlas por las relaciones sociales dentro de las cuales hacen efectivamente suyo ese mundo. Un grado de desarrollo de sus fuerzas prácticas es lo que impone a los hombres, con la necesidad de seguirlas desarrollando, el entrar en relaciones que los separan de las mismas; otro, la condición para que el caracter separador de esas relaciones se haga objeto de la consciencia y, por tanto, ellas como tales puedan ser objeto de una práctica revolucionaria. La oposición existencial que configuran los individuos particulares y las relaciones sociales autosubsistentes es, pues, externa, fenoménica: la posición de los individuos como necesidad particular es la posición de los mismos como necesidad de aniquilar las relaciones sociales separadoras y, con ello, de aniquilarse a ellos mismos en tanto que tales individuos particulares. La unidad entre aquéllas y éstos es posible tan sólo en la medida en que no se han constituido en los extremos prácticos que son: lo que fenoménicamente esconde esa unidad es el proceso de formación y desarrollo de la necesidad aniquiladora, que es el de la formación y desarrollo de la contradicción. La realización efectiva de la última es la realización de la necesidad aniquiladora de sus términos mediante la práctica revolucionaria. Lo determinado de la negación revolucionaria sólo puede consistir en que libera de su forma social contradictoria al contenido de las fuerzas prácticas desarrolladas bajo la misma, y en que al constituirlo de este modo en el objeto de la voluntad de los hombres lo pone bajo la forma humana de la sociedad o forma social de la humanidad. nidad.

Ahora bien, sabemos que el principio de la sociedad civil, o sea, el principio de la particularidad de los individuos, es la propiedad privada. Pero la realidad concreta de ésta, el contenido efectivo de que es expresión jurídica, no es sino el conjunto de las propias relaciones sociales autosubsistentes en que los hombres han entrado entre sí con respecto a sus fuerzas prácticas y, por tanto, con respecto al producto del trabajo. Sus términos, el capitalista y el trabajador asalariado, son, pues, los que conforman la existencia directamente práctica, social, de la contradicción dialéctica, cuya forma fenoménica es la de la unidad. En efecto, el trabajador asalariado y el capitalista aparecen inmediatamente cada uno como el medio para la satisfacción de las necesidades particulares del otro; la relación que los aísla, es la que hace que se soliciten, anticipen y completen el uno al otro, para mantenerse como tales individuos aislados; la necesidad práctica de conservar la relación los identifica: configuran determinaciones existenciales de una misma esencia o genero, una unidad de contrarios. Pero la consciencia que el trabajador asalariado se forma inmediatamente acerca de sus propias fuerzas prácticas es la de ser éstas, por un lado, fuerzas que sólo puede actualizar colectivamente, y, por otro, el objeto de una apropiación, no correspondientemente colectiva, sino privada, el objeto de la voluntad del capitalista. El carácter autosubsistente de las relaciones sociales, separador, despojador, se revela, pues, directamente a él como apropiación privada, como la relación misma de la propiedad privada. La posición de sí mismo como necesidad del mundo de los objetos que produce colectivamente, y, por tanto, como necesidad de hacer objeto de su voluntad las fuerzas prácti-

cas que la creación de este mundo supone, es, pues, no la de sustituir una forma de propiedad privada por otra, no la de elevar sus términos a una "unidad superior", sino la de aniquilar la relación de la propiedad privada como tal, es decir, la de aniquilarse a sí mismo como trabajador asalariado junto con el capitalista. Ahora bien, al satisfacer ilusoriamente la necesidad del contenido efectivo, al desviarla de su objeto y, por tanto, de su resolución en la necesidad de aniquilar la relación substantivante, la consciencia substantivada, abstracta, difiere la constitución de los extremos, impide su realizacion efectiva. En consecuencia, el pensamiento abstracto no sólo es la forma de consciencia que inmediatamente dicta a los hombres la necesidad de un contenido que la forma autosubsistente de sus relaciones ha desgarrado de ellos; es, por esto mismo, la forma de consciencia que supone la práctica de quienes en las relaciones de producción autosubsistentes asumen la posición conservadora. La aniquilación teórica de esta conciencia abstracta no hace más que consumar el desarrollo de la consciencia mediante la cual al proletariado se ha venido constituyendo, se constituye en clase y hace estallar la contradiccion. No hay una lógica dialectica que se yuxtaponga a la lógica formal, como la "locura de Dios" que una moderna fe opusiera a la "sabiduría de los hombres". El error de los cultores tradicionales de la lógica consiste en no haber concebido la posibilidad de que determinaciones de existencia de una misma esencia ocultaran el proceso de su constitución en esencias distintas; por eso, entre dos terminos contradictorios, vindicaban la afirmación existencial de uno de ellos, o, lo que es igual, la afirmación sucesiva, en el tiempo, de ambos. La lógica dialéctica,

como lógica del devenir social, lo es de la constitución practica de los extremos efectivos; por eso reclama la disolucion en cero de ambos y, con ello, de la forma de sociedad que su unidad fenoménica conformaba. Una cosa no puede ser y no ser, en acto, al mismo tiempo y bajo el mismo respecto: la practica revolucionaria no hace más que responder a esta exigencia fundamental del ser y, por tanto, del pensamiento que lo reproduce en conceptos [50].

50. Un pasaje de *La sagrada familia*, para ceñirnos al contexto inmediato de las Tesis sobre Feuerbach, propone este concepto de contradicción. En la "Glosa marginal crítica núm. II", del capítulo IV, se lee: "Proletariado y riqueza constituyen opuestos *(Gegensätze)*. Conforman, como tales, un todo. Ambos son formaciones del mundo de la propiedad privada. Se trata de la determinanda posición que ambos asumen en la contraposición *(Gegensatz)*. No basta con declarar que constituyen los dos lados de un todo./ La propiedad privada, como propiedad privada, como riqueza. está forzada a mantenerse a *sí misma*, y con ello a su opuesto, el proletariado, en la existencia. Este es el lado *positivo* de la contraposición, la propiedad privada que se satisface a sí misma./ El proletariado, inversamente, en cuanto proletariado, está forzado a superarse a sí mismo *(aufzuheben sich* selbst) y, con ello, a su opuesto condicionante, que lo hace proletariado, a la propiedad privada. Este es el lado *negativo* de la contraposición, su inquietud, la propiedad privada disuelta y disolviéndose" *(Die heilige Familie*, p. 37 [*La sagrada familia*, p. 100]). "Cuando el proletariado triunfa, en modo alguno se convierte con ello en lado absoluto *(absoluten Seite)* de la sociedad, porque sólo triunfa superándose a sí mismo y a su contrario *(Gegenteil)*. Entonces tanto el proletariado como su opuesto condicionante habrán

Marx parte, pues, para decirlo con los *Manuscritos* de 1844, del hecho de que "únicamente por medio de la riqueza objetivamente desarrollada de la esencia *(Wesen)*

desaparecido *(verschwunden)*" *(ibid.* [*ibid.*, p. 101]). Como formaciones o lados de un todo, proletariado y burguesía constituyen, pues, inmediatamente, una oposición existencial. Pero no basta con declarar esto: no basta con registrar la forma fenoménica. Conforman esencialmente una contradicción que se constituye en la medida en quel el desarrollo de la propiedad privada crea la "siatuación de vida" específica del proletariado, en que "engendra al proletariado *como* porletariado, a la miseria consciente de su miseria y con esto superadora de sí misma" *(ibid.* [*ibid.*]). La burguesía asume el "lado positivo" que su situación de propiedad privada satisfecha le asigna; el proletariado, el "lado negativo" que la suya le dicta. Pero la superación de la contradicción no consiste en la posición de la unidad fenoménicamente dada tampoco en la afirmación del proletariado, mediante la aniquilación de la burguesía, como lado absoluto. Los contradictorios, cabalmente porque lo son, sencillamente desaparecen. Pero sin la inteligencia del mecanismo de la constitución de los últimos, la lectura de este pasaje sólo puede ser ésta, por ejemplo, que hace Jürgen Habermas de textos análogos de *La ideología alemana*. "La *liberación del hambre y la miseria* no convergen necesariamente con la *liberación de la servidumbre y la degradación*, puesto que no hay una relación de desarrollo automático entre el trabajo y la interacción. Sin embargo, hay una conexión entre las dos dimensiones. Ni la *Filosofía de lo real* de Jena ni *La ideología alemana* lo han clarificado adecuadamente, pero en todo caso pueden persuadirnos de su relevancia: el proceso autoformativo del espíritu en tanto que de nuestra especie depende esencialmente de esta relación entre trabajo e

humana, es, en parte formada *(ausgebildet)*, en parte creada *(erzeugt)*, la riqueza de la sensibilidad *humana* subjetiva, un oído musical, un ojo para la belleza de la forma. ... Pues no sólo los cinco sentidos, sino también

interacción" *(Theory and Practice*, Beacon Press, Boston, 1971, p. 169) Habermas no advierte que la conexión está dada con la premisa de que Marx parte expresamente; a saber: "que la primera necesidad *(Bedürfnis)* misma satisfecha la acción de la satisfacción y el instrumento de la necesidad adquirido, conduce a nuevas necesidades —y esta creación *(Erzeugung)* de nuevas necesidades es el primer hecho histórico" *(Die deutsche Ideologie*, p. 28 [*La ideología alemana*, p. 28]). Habermas no puede, pues, comprender cómo la liberación de la miseria y la liberación de la servidumbre convergen en el proletariado, porque en última instancia confunde la necesidad social con la necesidad natural, la necesidad históricamente determinada con la necesidad biológica abstracta. El concepto marxista de la liberación es el de la resolución de una contradicción; el de ésta, el de una separación y la necesidad de superarla; y esta separación y la necesidad de superarla no se pueden entender sin el concepto de la unidad que en cada momento histórico conforman las necesidades de los hombres y los objetos y fuerzas productivas mediante la existencia de los cuales se forman. La posibilidad de que el proletariado, y no ninguna de las clases trabajadoras anteriores ni ninguna de las otras clases actuales, se constituye en el lado negativo como tal de la relación de la propiedad privada, radica, por un lado, en la forma específica que sus necesidades adquieren bajo la premisa de la existencia de su determinado objeto, de unas determinadas fuerzas productivas, y, por otro, en la forma específica de su ser separado de este objeto por la relación de la propiedad privada desarrollada como capital. Sobre ello habrá que volver a su momento.

los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra, el sentido *humano*, la humanidad de los sentidos, únicamente llegan a ser mediante la existencia de *su* objeto, mediante la naturaleza *humanizada*. La *formación (Bildung)* de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal"[51]. Pero advierte que sólo "por medio del movimiento de la *propiedad privada*, tanto de su riqueza como de su miseria - de su riqueza y miseria materiales y espirituales— encuentra la sociedad en devenir todo el material para esta *formación (Bildung)* ..."[52]. La constatación de estos hechos no es ajena a la consciencia materialista anterior; tampoco lo es la lucha de clases bajo cuya forma se da el movimiento de la propiedad privada. Para J. B. Say, por ejemplo, "la división del trabajo es un hábil empleo de las fuerzas de los hombres que acrecienta, pues, el producto de la sociedad, su poder y sus goces, pero que disminuye, menoscaba la capacidad de cada hombre tomado individualmente"[53]; para Guizot, por ejemplo, "la lucha entre las diversas clases de la sociedad", inmovilizada en otros lugares por el triunfo del régimen de castas, es "acaso el principio más fecundo y más enérgico de desarrollo para la civilización europea" [54]. Lo que se le

51. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 541. [*Manuscritos económicos-filosóficos*, p. 150.]

52. *Ibid.*, p. 542. [*Ibid.*.]

53. J. B. Say *Traite d'Economie Politique*, Paris, 1817, I. Cit. por K. Marx, *op. cit.*, p. 559.

54. F. Guizot, *Historia de la civilización europea*, Alianza Editorial, Madrid, 1968, pp. 176-177. Ocioso es recordar la famosa carta a J. Weydemeyer (5-III-1852) en donde Marx vindica haber demostrado, no la lucha de clases cuyo descubrimiento reconoce a los historiadores burgueses y a los economistas, sino el carácter histórico de las clases y la necesidad de la dictadura del proletariado y de la consiguiente abolición de las clases.

escapa al viejo materialismo es el hecho de que el trabajo y el capital "son la *propiedad privada* como su relación de contradicción *(Widerspruchs)* desarrollada, y por esto una relación enérgica que impulsa a la disolución"[55]. He ahí lo que Hegel capta al pensar la contradicción como "forma del automovimiento interior" del contenido, como forma de la "inmanente generación de las diferencias", pero lo capta abstractamente: superpone a la forma de la oposición esencial la forma de la oposición existencial, confunde las diferencias en cuya conservación consiste lo determinado de la negación con las diferencias que por ser las que conforman la contradicción deben cabalmente desaparecer. Ahora bien, la forma de la oposición existencial, que es la forma fenoménica misma de la práctica, no permite pensar la lucha de clases más que como principio del movimiento de la sociedad dentro de los límites de su división en clases. Por eso los materialistas anteriores, a los que la intuicion aprisionaba en la forma fenoménica de la práctica, sólo podían pensar la transformación misma de la sociedad, la superación de las clases, mediante el recurso a la causalidad ideal de que directamente parte el idealismo. La lógica de la constitucion practica de los extremos efectivos no solamente excusa la vana multiplicación metafísica de la causalidad histórico-social, la explica: concibe la substantivación de las abstracciones del pensamiento en su nece-

55. K. Marx, *op. cit.*, p. 533. [*op. cit.*, p. 140.]

sidad y génesis inmanentes al desarrollo de la sensibilidad humana misma. Es la ciencia fundamentada de la sociedad; el método constituido de la ciencia de la historia.

Entonces aparece claro el por qué la falla capital del viejo materialismo radica, no en la propia concepción de lo efectivo como tal que lo define en tanto materialismo, no en la del objeto en cuanto objeto del conocimiento, sino en la del determinado objeto que es la sociedad. El concepto de ésta en su esencialidad, el método de su investigacion, no es sino el concepto de la sensibilidad, de los sentidos, que incluye la definición de la materia como el de aquello a lo cual ésta es dada en cuando realidad distinta del pensamiento. Ahora bien, la imposibilidad de pensar científicamente la sensibilidad humana mediante su sola forma intuyente y, por tanto, de comprender en su génesis y necesidad sensibles la substantivación del pensamiento en que consiste el idealismo, importa, como queda patente en Feuerbach, la necesidad de pensar el desarrollo de dicha sensibilidad mediante la substantivación del pensamiento. Pero si lo efectivo como tal sólo puede ser concebido en conexión con la sensibilidad a la cual es dado, entonces es indiscutible que la forma de la intuición prohibe ir lógicamente más allá del desarrollo aislado de las propiedades de la materia; que, lejos de consentir la transformación de la representación de ésta en concepto, impone el sustituirla por la representación de acuerdo con la cual lo efectivo como tal es de naturaleza suprasensible. Ahora bien, en modo alguno extraña a Feuerbach es la tesis de que "Sólo *es* aquello cuyo *ser (Sein)* te depara *alegría,* y cuyo *no-ser (Nichtsein),* dolor"[56], de que la necesidad práctica, y, por tanto, la práctica, el contrario del milagro, "es la verdadera prueba *ontológica* de la existencia *(Dasein)* de un objeto fuera de nuestra cabeza"[57]; insistente en él la proposición de que "La certeza misma de la existencia *(Dasein)* de otras cosas fuera de mí está mediada por la certeza de la existencia de otro hombre fuera de mí"[58]. Lo real en cuanto real no es, pues, para el viejo materialismo, lo dado sin mas a la forma intuyente, paciente, de la sensibilidad humana, es lo dado a ésta por la mediación de la sociedad, del trabajo, de relaciones prácticas entre los hombres. Que no es Marx quien descubre que el hombre es un producto de su propio trabajo, no quien descubre la lucha de clases, vale tanto como decir que no es él quien descubre ni la mediación natural de la sociedad ni la mediación social de la naturaleza[59]. Lo que justifica

56. *Grundsätze,* §33, p. 298. [*Principios,* §33, p. 123.]

57. *Ibid..* [*Ibid..*]

58. *Ibid.,* §41, p. 304. [*Ibid.,* §41, p. 128.]

59. El atribuir a Marx descubrimientos que para el momento en que él escribe habían adquirido ya "la fortaleza de un perjuicio popular", es sólo el complemento necesario de la opinión que reduce su pensamiento a la aplicación o desarrollo de un punto de vista genéricamente adelantado por otros. Ilustración de ello, a propósito del concepto de naturaleza, es la lectura tradicional de la primera tesis sobre Feuerbach. Alfred Schmidt la enuncia: "Como dialéctico de la naturaleza Marx no se mantiene contemplativamente ante el ser natural prehumano y su historia —en este punto es Engels el que coincide extrañamente con Feuerbach en muchos respectos, pese a que en general lo critique tan ancarnizadamente—, no trata la realidad sólo "bajo la forma del

la adjetivación de intuyente para el viejo materialismo es el hecho de que se detiene en la forma fenoménica de la mediación social o práctica de la naturaleza; lo que Marx

objeto", y tampoco , pese a todo su reconocimiento de las ideas de Hegel, sólo "bajo la forma del sujeto", sino que que mantiene firme la indisolubilidad de un momento en otro. La conciencia de esta indisolubilidad constituye el nucleo de su materialismo" (*El concepto de naturaleza en Marx*, edic. cit. p. 87). Excusemos el consabido error hermenéutico; dejemos de lado a Hegel. Para esta lectura, en todo caso, Marx vindica la relación activa del sujeto con la naturaleza de que Feuerbach habría prescindico altomar a esta "solo "bajo la forma del objeto" ". No solamente se simplifica a Feuerbach, se simplifica a Marx: se omite la ulterior advertencia de que Feuerbach capta la práctica, pero precisamente "bajo su forma fenoménica sucia judaica". No solamente se simplifica a Marx, se lo hace "coincidir extrañamente con Feuerbach". En efecto, dice Schmidt: "Con el concepto de "intercambio orgánico" Marx introduce una concepción totalmente nueva de la relación del hombre con la naturaleza. Con el Iluminismo, tal como éste se ha manifestado particularmente respecto de ese punto ya desde Bacon, comparte Marx por de pronto la idea de que la naturaleza debe ser considerada esencialmente bajo el punto de vista de la utilidad humana. Al concretar el concepto de apropiación mediante su análisis del proceso vital social, Marx se eleva por cierto por encima de todas las teorías iluministas burguesas de la naturaleza. El iluminismo no esta en condiciones de analizar el trabajo como medio de apropiación, pasar de ahí a la necesidad de la división del trabajo y de la separación de las clases que con ella se instala, y además descubrir el carácter clasista de la sociedad burguesa en general, "en una época en que la burguesía se po-

descubre es la lógica de la verdadera realidad activa; lo que impide a Feuerbach construír el concepto de materia es el hecho de que se ve forzado a llenar el vacío teó-

nía a sí misma como absoluta y consideraba que el concepto de clase, en la medida en que lo concebía, constituía sólo un momento del pasado". Así, lo que está realmente por detrás del concepto marxista de intercambio orgánico ni siquiera entra en el campo de visión del Iluminismo"(*ibid.*, p. 86). La novedad con que Marx "se eleva por cierto por encima de todas las teorías iluministas burguesas de la sociedad" consiste, según Schmidt, no en un nuevo punto de vista, sino en el desarrollo, mediante el análisis de la división del trabajo, etc., del "punto de vista de la utilidad" de que parten las teorías burguesas. Pero el descubrimiento del carácter clasista de la sociedad burguesa (independientemente de las ilusiones que la burguesía se formara en esa época acerca de sí misma), el análisis de la división del trabajo y de las clases llevado a efecto desde el "punto de vista de la utilidad", no es otra cosa que aquello en que consisten las teorías burguesas de Adam Smith, J. B. Say, Sharbeck, Mill, etc.. Y "así", lo que "realmente" resulta estar "por detrás del concepto marxista de intercambio orgánico" no es más que la vieja economía política. Marx es Feuerbach; la crítica de la economía política, la economía política. En las casi doscientas páginas que Schmidt llena bajo el título: "El concepto de naturaleza en Marx" se prodiga la palabra dialéctica; no hay una en donde se declare su significado. Mas ¿cómo podría tratarse de la contradicción dialéctica ahí en donde la naturaleza es "esencialmente" considerada desde el "punto de vista de la utilidad" o, lo que es igual, en donde la mediación social de la naturaleza es captada sólo bajo esa forma fenoménica a la que los propios iluministas dieron el nombre de sociedad civil? Nada hay de

rico de la actividad efectiva con la mistificación de la abstracción de ésta; lo que hace de Marx el fundador del nuevo materialismo es el contener la lógica que descubre la 'solucion racional" de "Todos los misterios que predisponen la teoría al misticismo". Porque determinar la dialectica de las relaciones prácticas por cuya mediación, de una parte, se da a los sentidos lo real que el pensamiento abstrae, y en virtud de cuya substantivación, de otra, el pensamiento substantiva lo abstraído, no es sino determinar la sensibilidad en conexión con la cual hay que desarrollar la categoría de materia, a fin de que ésta constituya el supuesto del pensamiento que transforma lo abstraído de lo real en su concepto. Lo real en cuanto real es lo dado a los sentidos por la mediación, no de la forma fenoménica de la práctica cuyas determinaciones se oponen existencialmente, sino de la práctica cuya lógica es la de la constitución de aquéllas en determinaciones esencialmente opuestas. Con esta lógica, precisamente porque lo es de las condiciones sensibles del efecto de substantivación del pensamiento, la práctica se incorpora al concepto de materia como el criterio de ser lo sensible lo efectivamente distinto del pensamiento. Desplegar esta definición es construír el nuevo materialismo.

El balance final a que se llega es el que resume la oncena tesis sobre Feuerbach: "Los filósofos sólo han *interpretado* diversamente el mundo; lo que importa es

extraño en el hecho de que la lectura tradicional de la primera tesis sobre Feuerbach se contente con la oposición del "lado activo" al "lado pasivo" sin interrogarse por la forma fenoménica de aquél: es su lectura feuerbachiana.

transformarlo" [60]. No se trata de lo que importa sin más; se trata de lo que importa a propósito del problema que Feuerbach no puede resolver. No se trata del mundo

60. Aforismo es éste en el que ha creído hallar base la opinión según la cual las *Tesis sobre Feuerbach* son una promulgación del pragmatismo, y que , por ejemplo, Max Scheler precisa de este modo. 'En tanto que el pragmatismo se basa en la *libertad* de la voluntad, el marxismo limita toda acción política a servir de puente para que un desarrollo económico rigurosamente determinado lleve hacia un nuevo orden social comunista" *(Conocimiento y trabajo*, Editorial Nova, B. Aires, 1969, p. 65); Martin Heidegger lo juzga contradictorio "En la citación y en la observación de esa frase se olvida que una transformación del mundo presupone una *representación del mundo* y que dicha representación se logra solamente en una rigurosa *interpretación* del mundo./ Es decir, como Marx se sitúa en una interpretación determinada del mundo, para de allí exigir su "transformación", su tesis se demuestra por tanto como no fundada. Ella da la impresión de que fuera pronunciada decididamente contra la filosofía, mientras que en la segunda parte de la tesis se implica de un modo no expreso, la exigencia de una filosofía" (en Richard Wisser, *Martin Heidegger: Entrevista*, revista Eco No. 165, Bogotá, junlio, 1974, p. 226). Los estudiosos marxistas de las *Tesis sobre Feuerbach*, naturalmente, entienden ser aparente el sentido pragmatista o carácter contradictorio de la enunciación. Pero se limitan a conjeturar el posible significado especial que, en conformidad al contexto, debe tener aquí la palabra 'interpretar': "No creemos forzar el texto de Marx sugiriendo que quiso decir ... que los filósofos se contentaron hasta entonces, en el plano consciente y explícito de sus teorías, con el sólo intento de interpretar el mundo; que con ello nos dieron

como tal, de la naturaleza; se trata del determinado mundo en que los hombres han transformado ya tanto la naturaleza externa como la propia y que es precisamente el que se autodesdobla en un mundo religioso y otro mundano, se trata del objeto, de la realidad efectiva, de la sensibilidad, en torno a cuya concepción se formula la proposición con que comienzan las once tesis sobre Feuerbach. No se trata, a propósito de este objeto y del problema que plantea. de que contra la interpretación lo que sencillamente importa es la transformación: se trata de que frente a la teoría de la pura disolución crítica de los objetos de pensamiento en los objetos de la sensibili-

una imagen insuficiente, y por lo mismo errónea y muy a menudo conservadora o reaccionaria, de la relidad humana, mientras que una filosofía válida y consciente, situándose en el nivel ya alcanzado por el análisis de Marx, tal como lo acaba de suponer en las diez *Tesis* precedentes, debe tomar consciencia del carácter práctico, revolucionario y progresista o conservador y reaccionario, humanista o antihumanista, de toda filosofía ..." (L. Goldmann, *Marxismo y ciencias humanas*. edic. cit., p. 152); o a resolver demagógicamente: ""Hasta aquí ha llegado el espíritu del mundo", había dicho Hegel, tras haber seguido el vuelo circular del búho de Minerva en el crepúsculo de una época que la filosofía no supo remozar. Marx levanta acta de este triste fin de la historia del Espíritu, y dirigiéndose a otro horizonte en el que za la historia del hombre""(M. Rossi, *La génesis del materia-*
za la historia del hombre" (M. Rossi, *La génesis del materia-*
lismo histórico. Comunicación, Madrid, 1974, t. III, p. 211). Unos y otros sucumben al habitual malentendimiento de la primera tesis: de ahí que no les sea posible penetrar el significado de la ultima.

dad humana, la teoría que capta la sensibilidad humana como práctica concibe la significación que a ese efecto tiene la actividad crítico-práctica; de que si la teoría materialista de las circunstancias y de la educación piensa el cambio de las circunstancias como una consecuencia del cambio de la consciencia, la teoría de que los hombres cambian las circunstancias entiende como práctica revolucionaria la coincidencia del cambio de las circunstancias y de la autotransformación de los hombres; de que frente a la teoría que no disuelve el mundo religioso en su fundamento mundano porque no entiende al último en su contradicción, la teoría que por serlo de esta contradicción constituye la aniquilación teórica del fundamento es por ello mismo la teoría de la práctica que lo aniquila; de que frente a la teoría a la que los misterios de la religión predisponen al misticismo porque no los puede concebir como un producto social, la concepción de la práctica es la teoría de la práctica que los resuelve porque es la teoría de la práctica que los produce; de que frente a la teoría que sólo puede imaginar la esencia humana como abstracción que habita en el individuo particular porque se detiene en el fenómeno de la sociedad civil, la teoría que lo traspasa hasta la esencia efectiva lo es de la transformación del mundo de la sociedad civil en el mundo de la sociedad humana. Se trata, pues, de que los "filósofos", y "filósofos" por autonomasia se nombraron ellos mismos los teóricos de la teoría materialista de las circunstancias y de la educación, habían venido atribuyendo a la solución teórica de un problema práctico, solución teórica que por tanto consiste en reconocer que ese problema en cuanto práctico debe ser resuelto por la practica, la propiedad de ser

la solución práctica misma, a la interpretación diversa del mundo, al cambio de la interpretación idealista por la interpretación materialista, lo que conviene al cambio mismo del mundo. Pero esta confusión del cambio de interpretación con el cambio del mundo, esta confusión de los problemas teóricos con los problemas prácticos, no es sino aquello en que consiste el autodesdoblamiento religioso, es decir, abstracto, metafísico, la interpretación idealista misma del mundo. La ilusión de transformar el mundo cuando no se hace más que interpretarlo diversamente y, por tanto, no más que "reconocerlo por medio de otra interpretación"[61], es, pues, la ilusión de toda la filosofía precedente; Marx descubre el carácter social de las relaciones cuya autosubstantivación explica el que los hombres confundan el mundo creado por su actividad sensible con un mundo natural ajeno a esa actividad: resuelve el problema teórico que la apropiación ilusoria de ese mundo planteaba, al reconocer que lo que importa es que los hombres sometan a su voluntad las relaciones sociales en que consiste su efectiva realidad mundana. La respuesta a la pregunta por la forma del objeto "universal y supremo de la filosofía" es: la práctica; el desarrollo de esta respuesta, el que resume la consigna: transformar el mundo.

61. *Die deutsche Ideologie*, p. 20. [*La ideología alemana*, p. 18.]

NOTA SOBRE LA TRADUCCION Y EL TEXTO

Los errores de la interpretación tradicional de las *Tesis sobre Feuerbach,* atenida a la "falsa transparencia" de éstas, son los de sus versiones existentes; la corrección de los primeros es lo que justifica la nuestra. Un ejemplo. La palabra *Wirklichkeit* se suele traducir: 'realidad' *(réalité, reality,* etc.); nosotros trasladamos: 'realidad efectiva' o 'efectividad'. Nadie ignora que Hegel, para quien "Es ventaja de una lengua poseer riqueza de expresiones lógicas, o sea, particulares y diferenciadas, para las determinaciones del pensamiento mismo"[62], fija una distincion conceptual de suprema importancia dialéctica oponiendo netamente los términos *Realität* y *Wirklichkeit*[63]. Al adversario directo de las *Tesis sobre Feurbach*, por lo demás, no le es ajeno el hecho de que "Por *ser (Sein)* el hombre entiende, en conformidad a la cosa misma y a la razón, *ser-ahí (Dasein), ser-por-sí (Fürsichsein), realidad (Realität), existencia (Existenz), efectividad (Wirklichkeit), objetividad (Objectivität).* Todas estas determinaciones o nombres expresan sólo, desde diversos puntos de vista, una y la misma cosa"[64]; y harto conocida, por último, es la meticulosidad lingüística del Marx que, por ejemplo, en carta de 1844 al editor Börnstein, insiste en la corrección personal de las pruebas de *La Sagrada Familia* porque en ésta *"cada* palabra es importante"

62. *Wissenschaft fer Logik,* I, p. 20.
63. Cfr., p. e., *ibid.*, Lib. I. secc. 1a. Cap. II. A, b; *ibid.*, II, Werke, VI Lib. II secc. 3a. cap. II.
64. *Grundsatze,* § 26, p. 285.

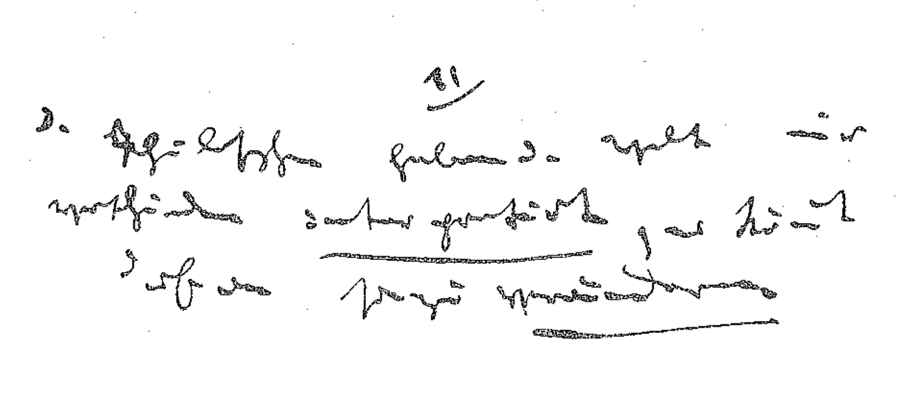
(subrayado del propio Marx) [65]. No es fácil, pues, que Marx, al resumir los principios mediante los cuales piensa dialécticamente la realidad, pudiera no haberse percatado de la "determinación del pensamiento" o "punto de vista" desde el cual la palabra *Wirklichkeit*, frente a su sinónimo *Realität*, expresa "una y la misma cosa" pero "diversamente". Ahora bien, 'realidad efectiva' o, simplemente, 'efectividad' (conforme al étimo pero también conforme al uso) nombra la realidad determinándola como lo que produce efectos; parejamente, *Wirklichkeit* (conforme al étimo y uso especial que Hegel quiere rescatar filosóficamente) la mienta captándola como lo que produce *Wirkungen*, es decir, efectos. 'Efectividad 'o 'realidad efectiva' es, pues, tan sinónimo de 'realidad' como *Wirklichkeit* lo es de *Realität*, y expresa tan diversamente la misma cosa en castellano como *Wirklichkeit* lo hace en alemán. El prólogo, que es la exposición del contenido mismo que Marx trata de expresar, elimina cualquier otra duda acerca de la necesidad de la versión de la una por la otra. Lo mismo cabría decir, por ejemplo, de *selbständig*, que se habitúa traducir por ' independiente' y nosotros vertemos: 'autosubsistente'; o, por ejemplo, de *anschauende*, que es usual trasladar por 'contemplativo', pero que debe traducirse: 'intuyente' o 'intuitivista'.

El texto es el original, del cuaderno de notas tomadas por Marx entre 1844 y 1847. Figura ahí bajo el título: "1. ad Feuerbach".Lo publicó por primera

65. MEW, XXVII, 1970, p. 430.

vez el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, integrando la edición crítica de las obras completas de Marx y Engels, MEGA *(Marx-Engels Gesamtausgabe)*, en 1932. Se reproduce aquí de Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke, Band 2, Dietz Verlag, Berlin, 1969, pp. 5-7.*

C. B.



Facsímil de la oncena tesis sobre Feuerbach del cuaderno de notas de Marx.

Karl Marx

[Thesen über Feuerbach]

1. ad Feuerbach

1

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, dass der Gegenstand, die Wirklichchkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefasst wird, nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis;* nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus —der natüralich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als nicht solche kennt— entwickelt. Feuerbach will sinnliche —von den Gedankobjekten wirklich unterschiedne Objekte. aber er fasst die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im « Wesen des Christenthums" nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefasst und fixiert wird. Er bregreift daher nicht die Bedeutung der «revolutionären", der «praktisch-kritischen" Tätigkeit.

2

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme —ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des

1

El defecto capital de todo el materialismo precedente (comprendido el de Feuerbach) consiste en que el objeto, la realidad efectiva, la sensibilidad, sólo se capta bajo la forma del *objeto o de la intuición*; pero no como *actividad humana sensible, como práctica*; no subjetivamente. De ahí que el lado *activo* fuese abstractamente desarrollado, en contraposición al materialismo, por el idealismo —el cual naturalmente, no conoce la actividad efectiva, sensible, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles —efectivamente distintos de los objetos de pensamiento. pero no toma la actividad humana misma como actividad *objetiva*. De ahí que en *La esencia del cristianismo* sólo considere el comportamiento teorético como el auténticamente humano, mientras que la práctica sólo es captada y fijada en su forma fenoménica sucia judaica. De ahí que no conciba la significación de la actividad "crítico - práctica", de la actividad "revolucionaria".

2

El problema de si al pensamiento humano conviene la verdad objetiva —no es un problema de la teoría, sino un problema *practico*. En la práctica debe el hombre demostrar la verdad, *id est,* la efectividad y poder, la intramundaneidad de su pensamiento. La discusión sobre la efectividad o inefectividad del pensamiento

Denkens -das von der Praxis isoliert ist— ist eine rein *scholostische* Frage.

3

Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstämde und der Erziehung vergisst, dass die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muss. Sie muss daher die Gesellschaft in zwei Teile —von denen der eine über ihr erhaben ist — sondieren.

Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefasst und rationell verstanden werden.

4

Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiose und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin die religiose Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulosen. Aber das die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus del Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muss also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z. B. die irdische Familie als das Geheimnis del heiligen Familie entdeckt ist, muss

—que se aísla de la práctica— es un problema puramente *escolástico*.

3

La doctrina materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias son cambiadas por los hombres y que el educador mismo debe ser educado. De ahı que deba escindir la sociedad en dos partes - de las cuales la una se le superpone.

La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o autotransformación sólo puede ser captada y entendida racionalmente como *práctica revolucionaria*.

4

Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en uno religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en esto: disolver el mundo religioso en su fundamento mundano. Pero que el fundamento mundano se sobresepare de sí mismo y se fije en las nubes un reino autosubsistente, es algo que sólo puede esclarecer el autodesgarramiento y contradicción consigo mismo de este fundamento mundano. Este mismo en sí mismo debe, pues, tanto ser entendido en su contradicción como prácticamente revolucionado. Así, por ejemplo, una vez que la familia terrenal ha sido descubierta como el secreto de la fami-

nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.

5

Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, will die *Anschauung;* aber er fasst die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.

6

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieser wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt -*isoliert*- menschliches Individuum vorauszusetzen.

2. Das Wesen kann daher nur als „Gattung", als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefasst werden.

7

Feuerbach sieht daher nicht, dass „religiöse Gemüt" selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und dass abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten

lia sagrada, la primera misma debe ser en seguida teórica y prácticamente aniquilada.

5

Feuerbach, no satisfecho con el *pensamiento abstracto*, quiere la *intuición*; pero no toma la sensibilidad como actividad humano-sensible *práctica*.

6

Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es un abstracto que habita en el individuo particular. En su efectividad es el *ensemble* de las relaciones sociales.

Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia efectiva, se ve, por ende, forzado:

1. a abstraer del proceso histórico y a fijar por sí el sentimiento religioso, y a presuponer un individuo humano abstracto –*aislado*.

2. De ahí que la esencia sólo pueda ser captada como "género", como generalidad interior, muda, que correlaciona *naturalmente* a los múltiples individuos.

7

De ahí que Feuerbach no vea que el "sentimiento religioso" mismo es un producto social y que el individuo abstracto que el analiza pertenece a una deter-

Gesellschaftsform angehört.

8

Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch.* Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begraifen dieser Praxis.

9

Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft.

10

Der Stanpunkt des alten Materialismuns ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit.

11

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert,* es kömmt drauf an, sie zu *verändern.*

minada forma de sociedad.

8

Toda vida social es esencialmente *práctica.* Todos los misterios que predisponen la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la concepción de esta práctica.

9

A lo más que llega el materialismo intuyente, esto es, el materialismo que no concibe la sensibilidad como actividad práctica, es a la intuición de los individuos particulares y de la sociedad civil.

10

El punto de vista del viejo materialismo es la sociedad civil; el punto de vista del nuevo, la sociedad humana o la humanidad social.

11

Los filósofos sólo han *interpretado* diversamente el mundo; lo que importa es *transformarlo.*

INDICES

INDICE BIBLIOGRAFICO

Althusser, L., *La revolucion teórica de Marx,* Siglo XXI Editores, México, 1971.

Aristóteles, *Metaphysica,* X, en *Aristotle's Metaphysics,* texto revis., introd. y coment. de W. D. Ross, vol. II, Clarendon Press, Oxford, 1924 [*Metafísica*, Libro X, en *Obras*, trad., estud. prelim. preámb. y n. de F. de P. Samaranch, Aguilar Ediciones, Madrid, 1967].

Colletti, L., "Marxismo y dialéctica" en *id*., *Hacia un marxismo vivo,* Editorial_Punta de Lanza, Bogotá, 1976.

Cornu, A., *Carlos Marx, Federico Engels,* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1976, t. IV.

Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, en Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke* (MEW), XXI, Dietz Verlag, Berlin, 1973.

Feuerbach, L., *Das Wesen des Christentums,* en *Sämtliche Werke*, VI, ed. de W. Bolin y F. Jodl, Fromman Verlag, Stuttgart, 1960.

—*Grundsätze der Philosphie der Zukunft,* en *Sämtliche Werke*, II, 1959 [*Principios de la filosofia del futuro,* en Ludwig Feuerbach, *Textos escogidos,* trad. y pról. de E. Vásquez, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1964.].

Garaudy, R. y otros, *Lecciones de filosofía marxista,* Editorial Grijalbo México, 1966.

Goldmann, L., *Marxismo y ciencias humanas,* Amorrortu

Editores, Buenos Aires, 1975
Guizot, F., *Historia de la civilización europea,* Alianza Editorial, Madrid, 1968.
Habermas, J., *Theory and practice,* Beacon Press, Boston, 1971.
Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes,* en *id., Werke in zwanzig Bänden,* III, ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970 [*Fenomenología del espíritu,* trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1978].
—*Wissenschaft der Logik,* I, en *Werke,* V, 1969. [*Ciencia de la lógica,* trad.de A. y R. Mondolfo, pról. de R. Mondolfo,Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968].
—*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* I, en *Werke,* VIII, 1970 [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* trad. de E. Ovejero y Maury, revis., estud. introd. y anál. de F. Larroyo, Editorial Porrúa,México, 1971].
Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo,* trad. de R. Gutiérrez Girardot, Ediciones Taurus, Madrid, 1959.
—*La tesis de Kant sobre el ser*, trad. de E. García Belsunce, en Heidegger, M., *Ser, Verdad y Fundamento*, Caracas, Monte Avila, 1968.
—"Martin Heidegger: Entrevista", realiz. por R.Wisser (Segundo Canal de la Televisión Alemana [ZDF], 25-IX-1969), *Eco,* 165, Bogotá, 1974.
Hook, S., *La génesis del pensamiento filosófico de Marx,* Barral Editores, Barcelona, 1974.
Hume, D., *A treatise of human nature,* ed. de E. C. Mossner, Penguin Books, Harmondsworth, 1969
James, W., *Pragmatismo,* trad. de L. Rodríguez, Aguilar

Editor, B. Aires, 1961.
Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, I, en *Werkausgabe* III, ed. de W. Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974 [*Crítica de la razón pura, I,* n. preliminar de F. Romero, trad. de J. del Perojo, revis. por A. Klein,Editorial Losada, Buenos Aires, 1973].
Lefebvre, H., *Lógica formal, lógica dialéctica*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1970.
Marcovic, M., *Dialéctica de la praxis,* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972.
Marx, Karl, "Zur Judenfrage", en MEW, I, 1970 ["Sobre la cuestión judía", *Anales franco.alemanes,* trad., introd. y nn. de J. M. Bravo, Ediciones Martínez Roca, Barcelona,1970].
—*Kritik des hegelschen Staatsrechts*, en MEW, I, 1970 [*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* trad. de A.Encinares, pról. de A. Sánchez Vásquez, Editorial Grijalbo, México,1968].
—*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, en MEW, 40, 1968 [*Manuscritos: economía y filosofía,* trad., introd. Y nn. de F. Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1972].
—"1. ad Feuerbach" ["Thesen über Feuerbach"], en MEW, III, 1969, pp. 5-7. [*Tesis sobre Feuerbach*, en Carlos Marx-Federico Engels, *La ideologia alemana*, trad. de W. Roces, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, pp. 667-668]
—Carta a H. Börnstein, otoño de 1844, en MEW, XXVII, 1970, p. 430.
—Carta a P. W. Annenkov, 28-XII-1846 en K. Marx/ F. Engels, *Correspondance*, I, ed. de G. Badia, Editions

Sociales, Paris, 1971, pp. 446-459 (orig. fran. de Marx; trad. alem. en MEW, XXVII, 1970, pp. 451-463).

—Carta a J. Weydemeyer, 5-III-1852, en MEW, XXVIII, 1970, pp. 503-508.

Marx, Karl y Friedrich Engels, *Die heilige Familie,* en MEW, II, 1970 [*La sagrada familia,* trad. de W. Roces, Editorial Grijalbo, México, 1967].

—*Thesen über Feuerbach* ("1. Ad Feuerbach" con las modificaciones engelsianas), en MEW, III, 1969, pp. 533-535.

—*Die deutsche Ideologie,* en MEW, III, 1969 [*La ideología alemana*, trad. de W. Roces, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1968].

Mc Lellan, D., *Marx y los jóvenes hegelianos,* Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.

Mondolfo, R., *Marx y marxismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

Plejánov, G., *Las cuestiones fundamentales del marxismo,* Ediciones Nueva Crítica, Bogotá, 1971.

Rossi, M., *La génesis del materialismo histórico*, III, Comunicación, Madrid, 1974.

Rubel, M., *Karl Marx, ensayo de biografía intelectual,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1970.

Russell, B., *El conocimiento humano*. *Su alcance y sus limitaciones,* trad. de A. Tovar, Taurus Ediciones, Madrid, 1968

Schaff, A., *Historia y verdad,* Editorial Grijalbo, México, 1974.

Scheler, M., *Conocimiento y trabajo,* Editorial Nova, Buenos Aires, 1969.

Schmidt, A., *El concepto de naturaleza en Marx,* Siglo XXI Editores, México, 1976.

Zeleny, J., *La estructura lógica de "El capital*", Editorial Grijalbo, Barcelona, 1974.

INDICE DE NOMBRES

INDICE CONCEPTUAL

A. La problemática. 1. El pensar abstracto (el misticismo): abstracción, autosubsistencia. 2. La constitución de la objetividad humana: hombre, individuo, objeto, realidad efectiva, sensibilidad, sociedad. B. Formas de concepción de la objetividad humana y sistemas fundados en ellas. 1. Formas: actividad humana, intuición, práctica, sujeto. 2. Sistemas: idealismo, materialismo (intuyente y práctico). C. El método. 1. Replaneteamiento práctico del problema: método. 2. Lógica dialéctica: contradicción, extremo, mediación, oposición, superacion. 3. Supuesto fundamental y demarcación entre lo racional y lo místico: materia, misticismo

A. La problemática

1. El pensar abstracto (el misticismo)

abstracción (*Abstraktion*) metafísica, pensar abstracto

2. La constitución de la objetividad humana

2. Lógica dialéctica

3. El supuesto fundamental y la demarcación entre lo racional y lo místico

ERRATAS PRINCIPALES

Pág. 20. Después de la línea 12 debe seguir: “por oposición a la práctica, es preciso que entenda-“.

Pág. 23. Línea 16, final, donde dice: “radica en que apre-“, leer: “radica en que no apre-“.

Pág. 23. Línea 21, final, donde dice: “se produce, su pro-“, leer: “se produce, es su pro-“.

Pág. 48. Después de la línea 29 debe seguir: “la oposición esencial con la oposición existencial, lo que Marx vindica como extremos efectivos con lo que recusa cabalmente porque es una oposición sin contradicción. Ello basta para”.

Pág. 71. Línea 5, donde dice: “Band 2”, leer: “Band 3”.